تعارفِ فقہ

حصہ دوم

حصہ سوم
اصول فقہ

حصہ چہارم

حصہ پنجم

حصہ ششم

کامل ۶ حصے

جمع و ترتیب

سید مشتاق علی شاہ

مکتبہ حنفیہ ○ اردو بازار، گوجرانوالہ
پنجاب ○ پاکستان

تعارف فقہ — کامل ۶ حصے

تعارف فقہ

حصہ اوّل

فقہ کا لغوی، شرعی معنی فقہ اور فقہا
کی فضیلت و دیگر علمی مباحث پر بحث

جمع و ترتیب

سیّد مشتاق علی شاہ

ناشر: مکتبہ حنفیہ اردو بازار گوجرانوالہ پنجاب پاکستان

نام کتاب : تعارف فقہ کامل چھ حصے
نام مرتب : سیّد مشتاق علی شاہ
ناشر : مکتبہ حنفیہ اُردو بازار گوجرانوالہ
قیمت : ۱۰۰/۰۰ روپے
مطبع : ایچ وائی پرنٹرز ریٹی گن روڈ لاہور

ملنے کے پتے

مکتبہ حنفیہ اردو بازار گوجرانوالہ
مکتبہ مدنیہ اُردو بازار لاہور
مکتبہ قاسمیہ اُردو بازار لاہور
مکتبہ سیّد احمد شہید الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور
المدنی دار الکتب سرے گھاٹ حیدرآباد سندھ
محسن برادرز ۱۶ بیراج روڈ سکھر
اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی نمبر ۵
کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی۔
مکتبہ فاروقیہ ۸ گوبند گڑھ گوجرانوالہ
مکتبہ سعیدیہ اودھیانہ مارکیٹ مینگورہ سوات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فقہ کی لغوی تعریف:-

لغت کے اعتبار سے فقہ کا استعمال بکسر القاف فَقِہَ اور بضم القاف فَقُہَ دونوں طرح ہوتا ہے۔ فَقِہَ (بکسر القاف) باب سَمِعَ سے ہے جس کے معنی جاننا ہیں اور فَقُہَ (بضم القاف) باب کرم سے ہے اس کے معنی فقیہ ہو جانا ہیں۔ در مختار میں علامہ علاء الدین حصکفیؒ فرماتے ہیں فالفقہ لغۃ: العلم بالشیئ ثم خص بالعلم الشرعیۃ وفقِہ بالکسر فقہا علم وفقُہ بالضم فقاہۃ صار فقیہا اھ منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں علامہ خیر الدین رملیؒ سے نقل کیا گیا ہے ویقال فقِہ بکسر القاف اذا فہم وبفتحہا اذا سبق غیرہ الی الفہم وبضمہا اذا صار الفقہ سجیۃ لہ (ص ۳ ج ۱) یعنی فقِہ بکسر القاف اس وقت پڑھتے ہیں جب کوئی بات سمجھے اور فقَہ بفتح القاف اس وقت استعمال کرتے ہیں جب کوئی شخص بات سمجھنے میں کسی دوسرے سے سبقت کر جائے اور فقُہ بضم القاف اس وقت استعمال کرتے ہیں جب فقہ اس کی طبیعت بن جائے علامہ رشید رضا مصریؒ اپنی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں ذکر ہذا اللفظ فی عشرین موضعا من القرآن تسعۃ عشر منہا تدل علی ان المراد

بہ نوعٍ خاص من دقة الفهم والتعمق فی العلم الذی یترتب علیہ الانتفاع بہ اھ ۔ یعنی قرآن پاک میں یہ مادہ بیس جگہ استعمال ہوا ہے جس میں سے انیس جگہ اس کا مدلول ایک مخصوص قسم کی دقتِ فہم اور علمی گہرائی ہے جس پر فائدہ مرتب ہو۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف

اصطلاحِ شرع میں اس کی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے جس کی ایک وجہ یہ ہے کہ فقہ کا اطلاق پہلے عام تھا پھر یہ لفظ ایک مخصوص فن کے ساتھ خاص ہو گیا۔

فقہ کی پہلی تعریف

صاحب مفتاح السعادۃ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے ھو علم باحث عن الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ العملیۃ من حیث استنباطہا من الادلۃ التفصیلیۃ اھ ص ۶۲/ج۲ ۔ یعنی علم فقہ وہ علم ہے جو احکام شرعیہ فرعیہ سے اس حیثیت سے بحث کرے کہ اس کا استنباط تفصیلی دلائل سے کیا گیا ہے لیکن یہ تعریف اصول فقہ کی تو موزوں ہے مگر فقہ کی موزوں نہیں ہے۔ نیز اس تعریف کے اعتبار سے صرف مجتہد پر فقیہ کا اطلاق ہو سکے گا حافظ للفروع کو فقیہ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ البتہ مجازاً اس کو فقیہ کہہ سکیں گے۔

دوسری تعریف

شیخ ابن ہمامؒ نے فقہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ ھو التصدیق بالاحکام الشرعیۃ القطعیۃ اھ (تحریر ابن ہمام ص۳) اس تعریف میں ابن ہمامؒ نے لفظ تصدیق کا اضافہ کر دیا ہے

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے اسی وجہ سے اس تعریف کو پہلی تعریف سے اچھا کہا ہے وہ فرماتے ہیں کہ فالاولیٰ ما فی التحریر من التصدیق الشامل للعلم والظن اھ ص۳/ج۱ بحر الرائق)۔ اور ابن ہمامؒ نے یہ قید اس لیے کیا ہے کہ فقہ کو جو لوگ ظنی کہتے ہیں ان پر رد ہو جائے اس لیے کہ فقہ قطعی ہے۔ یہ ایک طویل بحث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ فقہ کا ماخذ کتاب، سنت اور اجماع ہے اس لیے قطعی الثبوت ہے لیکن چونکہ اس کا اکثر حصہ ظنی الدلالۃ ہے اس وجہ سے اس میں قیاس کے لیے گنجائش ہے اور اسی بنا پر کسی مجتہد کے مسلک کو بالکلیہ غلط نہیں کہہ سکتے اور کسی ایک مسلک پر عمل کرنا نہ صرف درست ہے بلکہ ضروری ہے۔ در مختار میں لکھا ہے اذا سئلنا عن مذھبنا وعن مذھب مخالفنا قلنا وجوبا مذھبنا صواب یحتمل الخطاء ومذھب مخالفنا خطاء یحتمل الصواب واذا سئلنا عن معتقدنا ومعتقد خصومنا قلنا وجوبا الحق ما نحن علیہ والباطل ما علیہ خصومنا اھ (ص ۳۲/ج۱) یعنی اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ تمہارا (فقہی) مسلک ٹھیک ہے یا تمہارے مخالفین (شوافع، مالکیہ اور حنابلہ وغیرہم) کا؟ تو ہم جواب دیں گے کہ ہمارا مسلک صحیح ہے مگر اس میں خطا کا احتمال ہے اور ہمارے مخالفین کا مسلک خطا ہے مگر اس میں درستگی کا احتمال ہے (لان المجتہد یخطی ویصیب) اور اگر ہمارے اعتقادات کے متعلق پوچھا جائے کہ تم حق پر ہو یا تمہارے مخالفین (معتزلہ خوارج وغیرہ) کے اعتقادات حق ہیں؟ تو ہم پورے یقین کے ساتھ کہیں گے کہ ہمارے اعتقادات حق ہیں اور ہمارے مخالفین کے اعتقادات باطل ہیں (اس لیے کہ ان کا ثبوت نصوص قطعی

الدلالۃ ہونے کی وجہ سے اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔

تیسری تعریف

"ارشاد القاصدین" میں اس طرح تعریف کی ہے کہ تکالیفِ شرعیہ عملیہ کے جاننے کا نام علمِ فقہ ہے جیسے عبادات، معاملات، عادات وغیرہ۔

چوتھی تعریف

امام سیوطیؒ نے "اتمام الدرایہ" اور "نقایہ" میں اس طرح تعریف کی ہے کہ علم فقہ ان احکامِ شرعیہ کا پہچاننا ہے جو اجتہاد سے نکالے گئے ہوں (مفید المفتی ص۵)

پانچویں تعریف

امام اعظم ابوحنیفہؒ سے فقہ کی تعریف اس طرح نقل کی گئی ہے کہ: "معرفۃ النفس ما لہا وما علیہا" (آدمی کا اپنے لیے مفید اور مضر چیزوں کو جان لینا) لیکن یہ تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے۔ بحر الرائق ص۶ ج۱ میں ہے کہ:

عرفہ الامام الاعظم بانہ معرفۃ النفس ما لہا وما علیہا لکنہ یتناول الاعتقادیات کوجوب الایمان والوجدانیات ای الاخلاق الباطنۃ والملکات النفسانیۃ والعملیات کالصلوۃ والصوم والبیع فمعرفۃ ما لہا وما علیہا من الاعتقادیات علم

یعنی امام اعظم نے فقہ کی تعریف کی ہے "معرفۃ النفس ما لہا وما علیہا" لیکن یہ تعریف اعتقادات جیسے کہ وجوب ایمان اور وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ اور عملیات جیسے کہ نماز روزہ اور خرید و فروخت وغیرہ کو شامل ہے پس جو چیزیں آدمی کے لیے از قبیل اعتقادیات جاننا ضروری ہیں ان کا نام تو علمِ کلام ہے اور جو چیزیں از قبیل وجدانیات آدمی کے لیے جاننا ضروری ہیں ان کا نام علم اخلاق و …

الکلام ومعرفۃ ما لہا وما علیہا من الوجدانیات ہی علم الاخلاق والتصوف کالزہد والصبر والرضا وحضور القلب فی الصلوۃ ونحو ذلک ومعرفۃ ما لہا وما علیہا من العملیات ہی الفقہ المصطلح فان اردت بالفقہ ہذا المصطلح زدت عملا علی قولہ ما لہا وما علیہا وان اردت علم ما یشتمل علی الاقسام الثلاثۃ لم تزد وابو حنیفۃ انما لم یزد لانہ اراد الشمول ای اطلق العلم سواء کان من الاعتقادیات او الوجدانیات او العملیات ومن ثم سمی الکلام فقہا اکبر اھ۔

تصوف ہے جیسے زہد، صبر، رضا، نماز میں حضورِ قلب وغیرہ، اور جو چیزیں آدمی کے لیے اعمال کے قبیل سے جاننا ضروری ہیں ان کا اصطلاحی نام علمِ فقہ ہے، پس اگر فقہ سے آپ کی مراد اصطلاحی علم فقہ ہے تو "ما لہا وما علیہا" پر "عملا" کی قید بڑھا دیجیے اور اگر ایسا علم مراد لینا چاہتے ہوں جو تینوں اقسام کو شامل ہو تو مذکورہ قید کے اضافہ کی ضرورت نہیں ہے۔

امام اعظمؒ نے اس قید کا اضافہ اس لیے نہیں فرمایا کہ انہوں نے سب کی شمولیت کا ارادہ فرمایا ہے یعنی انہوں نے مطلق علم مراد لیا ہے خواہ اعتقادات ہوں یا وجدانیات یا عملیات اور اسی لیے آپ نے علم کلام کا نام فقہ اکبر رکھا ہے۔

چھٹی تعریف

صوفیاء کے نزدیک فقیہ کی تعریف جیسا کہ حسن بصریؒ سے منقول ہے یہ ہے:

انما الفقیہ الزاہد فی الدنیا، الراغب فی الآخرۃ، البصیر بدینہ

یعنی فقیہ وہ ہے جو دنیا سے بے رغبت ہو، آخرت کی طرف رغبت کرنے والا ہو

المداوم علی عبادۃ ربہ، الورع الکاف نفسہ عن اعراض المسلمین، العفیف عن اموالہم، الناصح لجماعتہم اھ احیاء العلوم ص ۲۹ ج ۱)

دین سے باخبر ہو، پروردگار کی عبادت پابندی سے کرتا ہو، پرہیزگار ہو، مسلمانوں کی آبروریزی سے بچتا ہو، ان کے مالوں سے کنارہ کش ہو اور ان کا خیر خواہ ہو۔

ساتویں تعریف

امام غزالیؒ نے فقہ کی تعریف یہ کی ہے کہ:۔

معرفۃ الفروع والوقوف علی دقائق عللہا اھ (مختصرا احیاء العلوم ص ۲۸ ج ۱)

یعنی فروعات کو جاننا اور ان کی دقیق علتوں سے واقف ہونا۔

موضوع:۔

کسی علم میں جس چیز کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اس کو موضوع کہتے ہیں (ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ) اور اس کو جاننے کی ضرورت اس لیے ہے کہ بحث میں خلط نہ ہو جائے۔

فقہ کا موضوع مکلف کا فعل ہے ثبوتاً وسلباً یعنی ناقص بالغ کا فعل باعتبار ثبوت وسلب کے، یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ فقہ کا موضوع جب مکلف کا فعل ٹھہرا تو غیر مکلف کا فعل موضوع نہیں ہوگا حالانکہ فقہ میں نابالغ بچہ کے احکام سے بھی بحث ہوتی ہے۔ مثلاً دس سال کی عمر میں نماز کا لازم ہونا، بچہ کوئی جنایت کرے تو ضمان کا حکم وغیرہ۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بچے کو جو نماز کا حکم دیا جاتا ہے وہ عادت ڈالنے کے لیے دیا جاتا ہے تاکہ وہ بالغ ہو کر نماز ترک نہ کرے اس کو نماز کا حکم اس وجہ سے نہیں دیا جاتا کہ وہ مکلف ہے اور جنایت کا تاوان لڑکے پر نہیں ہے بلکہ لڑکے کے ولی پر ہے جیسے کوئی جانور کسی کا کچھ نقصان کرے تو اس کا تاوان مالک سے وصول کیا جاتا ہے۔ غرض غیر مکلف کا فعل علم فقہ کا موضوع نہیں ہے کما فی رد المحتار ص ۲۸ ج ۱۔

غرض وغایت:۔

جس مقصد کے پیش نظر کوئی کام کیا جائے تو اس کو غرض کہتے ہیں، اور اس مقصد کے حصول کو غایت کہتے ہیں۔ "دستور العلماء جلد ثالث میں ہے:۔

اعلم ان ما یترتب علیہ فعل ان کان تصورہ باعثا للفاعل علی صدورہ عنہ یسمی غرضا وعلۃ اھ

یعنی جاننا چاہیے کہ وہ چیز جس پر کوئی فعل مرتب ہو اگر اس چیز کا تصور فعل پر فاعل کے اقدام کا سبب ہو تو اس کو غرض وعلت کہتے ہیں۔

مثلاً جامع مسجد پہنچنے کے ارادہ سے کوئی چلے تو یہ جامع مسجد پہنچنا غرض ہے اور جامع مسجد پہنچ جانا غایت ہے۔ اسی تھوڑے سے فرق کی وجہ سے مناطقہ کے یہاں غرض اور غایت دو مستقل چیزیں ہیں، مگر حقیقت اور مصداق کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں۔

فقہ کی غرض وغایت "الفوز بسعادۃ الدارین" یعنی دونوں جہان کی سعادت سے کامیاب ہونا ہے یعنی خود بھی دنیا کو جہالت کی اندھیریوں سے نکال کر علم کی روشنی میں پہنچانا، ترقی کرنا، خود بھی حقوق اللہ اور حقوق العباد کو پہچاننا اور عمل کرنا

اور دوسروں کو بھی اس کی تعلیم دے کر آخرت میں اعلیٰ درجات حاصل کرنا۔ کما فی ردالمحتار ص ۲۷ ج ۱ -

استمداد:-

یعنی علم فقہ کا ماخذ کیا ہے؟ اس میں کس سے مدد لی گئی ہے؟ تو جاننا چاہیے کہ جو چیزیں اصولِ فقہ کی ماخذ ہیں یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع اور قیاس۔ وہی چیزیں فقہ کی ماخذ ہیں۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ فقہ کے اس کے علاوہ بھی چند ماخذ ہیں مثلاً شرائع ماقبل سے بھی فقہ میں استمداد ہوتا ہے اور تعاملِ ناس، اقوالِ صحابہؓ اور تحری سے بھی مسائل کا ثبوت ہوتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ میں شامل ہیں یا حدیث پاک میں؛ اور اقوالِ صحابہؓ حدیث میں داخل ہیں اور تعاملِ ناس اجماع میں داخل ہے اور تحری و استصحاب حال قیاس میں داخل ہے کما فی البحر الرائق ص ۶ ج ۱ واما استمداده فمن الاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه الثلاثة واما شرائع من قبلنا فتابعة للكتاب واما اقوال الصحابة فتابعة للسنة واما تعامل الناس فتابع للاجماع واما التحري واستصحاب الحال فتابعان للقياس اھ -

حکم:-

دین پر عمل کرنے کے لیے جن مسائل کا جاننا ضروری ہے ان کا سیکھنا اور حاصل کرنا فرضِ عین ہے مثلاً بالغ ہوتے ہی طہارت اور نماز کے صحیح پڑھنے کے

مسائل، اسی طرح مالدار ہوتے ہی زکوٰۃ و حج کے ضروری مسائل سیکھنا فرضِ عین ہے اور باقی فقہ کے جزئیات اور فروعات کا جاننا اور اس میں مہارت حاصل کرنا فرضِ کفایہ ہے۔ علامہ شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے بقدرِ ضرورت قرآن مجید حفظ کیا اور وقت ملا تو اب کو مسائلِ فقہ سیکھنا افضل ہے، کیونکہ حفاظ بہ نسبت فقیہ کے زیادہ ملتے ہیں اور عبادات و معاملات میں مسائل کی ضرورت زیادہ رہتی ہے تعلم باقی الفقہ افضل من تعلم باقی القرآن لكثرة حاجة العامة اليه في عباداتهم ومعاملاتهم وقلة الفقهاء بالنسبة الى الحفظة اھ

(شامی ص ۴ ج ۱)

فضیلت:-

قرآن پاک میں خداوند قدوس کا ارشاد ہے:- ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا بہت سے مفسرین نے حکمت سے مراد فقہ لیا ہے اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جس کو علم فقہ دیا گیا اس کو خیر کثیر دی گئی۔ نیز مشکوٰۃ شریف میں ہے۔

عن معاوية قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ص ۳۲۔

یعنی اللہ تعالیٰ جل شانہ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتے ہیں اس کو فقہ فی الدین عطا فرماتے ہیں۔

یعنی دین کی سمجھ عطا فرماتے ہیں چاہے تو وہ ظاہر شریعت سے متعلق ہو یا طریقت سے متعلق ہو۔

عن ابن عباس فقيه واحد اشد على الشيطان من الف

یعنی ایک فقیہ شیطان پر ہزار عابد سے زیادہ بھاری ہوتا ہے۔

عابد (مشکوٰۃ صفحہ ۳۴)

اس کی وجہ یہ ہے کہ عابد کو خود اپنے زہد و ورع اور عبادت سے فائدہ پہنچتا ہے مگر دوسرے لوگوں کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اور فقیہ حلال و حرام اور دیگر مسائل کی تعلیم دے کر لوگوں کو فائدہ پہنچاتا ہے اس لیے شیطان پر ایک فقیہ ہزار عابدوں سے زیادہ بھاری ہوتا ہے، نیز عابد کو تو شیطان اکثر گمراہ بھی کر دیتا ہے مگر فقیہ مسائل جاننے کی وجہ سے اکثر اوقات گمراہی سے بچ جاتا ہے جیسا کہ اخبار الاخیار اردو صہ ۲۳ پر شیخ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ منقول ہے کہ شیخ ضیاء الدین ابو نصر موسیٰ رح کا بیان ہے کہ میں نے اپنے والد ماجد حضرت غوث الاعظم رح کی زبانی خود سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے ایک سفر کے دوران میں ایسے جنگل میں پہنچا جہاں پانی نہ تھا میں نے کئی دن وہاں قیام کیا لیکن پانی نہ ملا جب پیاس کی شدت ہوئی تو اللہ نے بادل کا ٹکڑا بھیجا جس نے میرے اوپر سایہ کر لیا پھر اس میں سے چند بوندیں ٹپکیں جنہیں پی کر تسکین ہوئی اس کے بعد ایک روشنی پیدا ہوئی جس نے پورے آسمان کو گھیر لیا، پھر اس میں سے ایک عجیب صورت نظر آئی اور اس نے کہا:

"اے عبد القادر میں تیرا پروردگار ہوں، جو کچھ میں نے دوسروں پر حرام کیا ہے وہ تیرے لیے حلال کرتا ہوں تو جو چاہے مانگ اور جو چاہے کر"

یہ سن کر میں نے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھ کر کہا، بھاگ جا ملعون کیا بک رہا ہے؟ اس کے بعد فوراً ہی وہ روشنی اندھیرے میں بدل گئی اور وہ صورت دھواں بن کر کہنے لگی اے عبد القادر تم پر مدد گار نے احکام جاننے

کی وجہ سے اور حالات و منازل کی واقفیت کے سبب مجھ سے بچ گئے میں نے اس ترکیب کے ذریعہ ستر اہل طریقت کو راستے سے ایسا بھٹکایا کہ وہ کہیں کے نہ رہے۔ بتائیے یہ کونسا علم و ہدایت ہے جو اللہ نے آپ کو عنایت کیا ہے! میں نے جواب دیا اللہ کا فضل و کرم ہے اور وہی ابتداء و انتہاء میں راہبری کرتا ہے"۔ ام۔

ایک اور حدیث میں ہے

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خصلتان لا یجتمعان فی منافق حسن سمت ولا فقہ فی الدین رواہ الترمذی۔	فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خصلتیں ایسی ہیں جو منافق میں جمع نہیں ہو سکتیں ایک تو خوش اخلاقی، دوسری فقہ فی الدین۔

الحاصل تفقہ بہت ہی قابل قدر اور قیمتی چیز ہے، نیز بخاری شریف میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے کہ:

تفقھوا قبل ان تسودوا۔	یعنی سردار ہونے سے پہلے فقہ سیکھو۔

ایک حدیث ہے

مجلس فقہ خیر من عبادۃ ستین سنۃ	یعنی فقہ کی مجلس میں شرکت ساٹھ برس کی عبادت سے بہتر ہے۔

تنبیہ:

قرآن پاک یا حدیث پاک میں جہاں فقہ کی فضیلت آئی ہے وہاں ایک بات ملحوظ رکھنی چاہیئے وہ یہ کہ زمانۂ نبوت میں جہاں فقہ کا اطلاق ہوتا تھا وہاں اس سے

مراد موجودہ فقہ اصطلاحی نہیں ہوتا تھا بلکہ اس کا اطلاق عمومی تھا۔ ظاہر شریعت طریقت، ومعرفت وغیرہ سب کو شامل ہوتا تھا۔ امام اعظمؒ سے اس لیے فقہ کی تعریف "معرفۃ النفس ما لها وما عليها" نقل کی گئی ہے امام غزالیؒ احیاء العلوم میں رقمطراز ہیں:-

لفظ الفقه قد تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل اذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها فمن كان اشد تعمقا فيها واكثر اشتغالا بها يقال الافقه ولقد كان اسم الفقه في العصر الاول مطلقا على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع الى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب ويدلك عليه

یعنی لفظ فقہ میں نقل وتحویل کے ذریعے نہیں بلکہ تخصیص کے ذریعے تصرف کیا گیا ہے اس لیے کہ فروع کی اور فروعات کے جاننے کی دقیق علل سے واقفیت حاصل کرنے اور اس میں بکثرت کلام کرنے اور اس سے متعلق اقوال کو حفظ کرنے کے ساتھ اس کو مخصوص کر دیا پس جو شخص اس میں زیادہ ماہر اور زیادہ مشغول ہو اس کو "افقہ" کا خطاب دے دیا حالانکہ لفظ فقہ عصر اول میں راہ آخرت اور آفات نفوس کے دقائق جاننے اور آخرت کی نعمتوں کو خوب دیکھنے اور قلب پر خوف کو غالب کرنے پر بولا جاتا تھا، اس پر دلیل آیت قرآنی

قوله عزوجل "ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم" وما يحصل بهم الانذار هو هذا الفقه دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والاجارة اھ [ص۲۸]۔

"ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم" ہے کہ جو فقہ انذار وتخویف کا ذریعہ بنتا ہے وہ یہی فقہ ہے نہ کہ طلاق و عتاق ولعان وسلم واجارہ کے فروعی مسائل" اھ۔

امام غزالیؒ آگے فرماتے ہیں کہ صرف انہی فروعات میں الجھ کر رہ جانا اپنے دل کو سخت اور خشیت کو رخصت کر دینا ہے۔ ملا علی قاریؒ نے "مرقات شرح مشکوٰۃ" میں بھی اس طرف اشارہ فرمایا ہے وہ تحریر فرماتے ہیں۔ قوله ليتفقهوا في الدين اي احكام الشريعة والطريقة والحقيقة ولا يختص بالفقه المصطلح المختص بالاحكام الشرعية العملية كما ظن اھ [ص۲۱۹]۔

اس لیے قرآن وحدیث میں جہاں اس کی فضیلت آئی ہے اس کو عام سمجھنا چاہیے اور اپنے اندر دونوں (علم ظاہر شریعت یعنی فقہ اصطلاحی اور علم باطن یعنی تصوف وسلوک) کو جمع کرنے کی صورتیں پیدا کرنی چاہئیں۔ باقی لفظ فقہ کی تعمیم سے علم حفظ فروع خارج نہیں ہے، کیونکہ جو فضائل علم فقہ بالمعنی الاعم کے ہیں وہی فضائل علم فقہ بالمعنی الاخص کو بھی شامل ہیں۔

اب موجودہ اصطلاحی علم فقہ کی فضیلت کے سلسلہ میں علمائے ربانی کیا فرماتے ہیں اسے بھی ملاحظہ فرمائیے۔ درمختار میں خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ:-

المنظر في كتب اصحابنا من غير

یعنی ہمارے اصحاب (حنفیہ) کی کتابوں

سماع افضل من قیام اللیل ص۲۷ ۔

کا مطالعہ کرنا بغیر (کسی استاذ سے) سننے کے رات کو نوافل پڑھنے سے افضل ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تہجد پڑھنا نفل ہے اور فقہ حاصل کرنا اگر بقدر ضرورت ہو تو فرض عین ہے اور فقہ میں مہارت حاصل کرنا ہو تو فرض کفایہ ہے اور نوافل میں مشغول ہونے سے فرض میں مشغول ہونا بلاشبہ افضل ہے۔ اسی وجہ سے علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ جو شخص دن کو مطالعہ کرتا ہے اور رات کو تہجد پڑھتا ہے اس کے لیے دن اور رات دونوں میں افضل علم حاصل کرنا ہے۔

قال اسماعیل بن ابی رجاء رأیت محمداً فی المنام فقلت ما فعل الله بك فقال غفرلی ثم قال لو اردت ان اعذبك ما جعلت هذا العلم فیك فقلت له این ابو یوسف قال فوقنا بدرجتین قلت فابو حنیفة قال هیهات ذالك فی اعلی علیین اهـ ص۳۵

حضرت امام محمدؒ کے انتقال کے بعد اسماعیل بن ابی رجاء نے ان کو خواب میں دیکھا اور دریافت کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری مغفرت فرمادی پھر ارشاد فرمایا کہ اگر تیرا ارادہ تجھے عذاب دینے کا ہوتا تو یہ علم (فقہ) تیرے سینے میں نہ رکھتا (فقہ کی فضیلت کے لیے یہی کافی ہے کہ آدمی اس کی برکت سے جہنم سے بچ جائے یہی سب سے بڑی کامیابی اور سعادت ہے) پھر اسماعیل بن ابی رجاء نے پوچھا کہ امام ابو یوسف کہاں ہیں؟ امام محمدؒ نے جواب دیا کہ ہم سے دو درجہ اوپر ہیں۔ پھر انہوں نے پوچھا

کہ امام ابو حنیفہؒ کہاں ہیں؟ تو آپ نے فرمایا کہ ارے ان کا کیا پوچھنا! وہ تو اعلیٰ علیین میں ہیں۔

علم فقہ کی فضیلت میں امام محمدؒ کا یہ قول بھی قابل توجہ ہے، آپ فرماتے ہیں کہ لا ینبغی للرجل ان یعرف بالشعر والنحو لأن آخر امره الی المسألة وتعلیم الصبیان ولا بالحساب لأن آخر امره الی مساحة الارضین ولا بالتفسیر لان آخر امره الی التذکیر والقصص بل یکون علمه فی الحلال والحرام وما لا بد منه من الاحکام کما قیل:

اذا ما اعتز ذو علم بعلم ۔۔۔ فعلم الفقه اولی باعتزاز

فکم طیب یفوح ولا کمسك ۔۔۔ وکم طیر یطیر ولا کباز

(درمختار علی هامش الشامی ص۲۸ ج۱)

یعنی آدمی کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ شعر گوئی اور نحو میں مہارت حاصل کرے کیونکہ شاعر انجام کار (لوگوں کی مدح سرائی یا برائی کرکے) بھیک مانگے گا اور نحو کا ماہر انجام کار تعلیم صبیان میں مشغول ہوگا، اور چاہیے کہ حساب دان بھی نہ بنے کیونکہ وہ انجام کار زمین کی پیمائش کرتا پھرے گا اور چاہیے کہ ماہر تفسیر بھی نہ ہو اس لیے کہ وہ انجام کار قصہ گوئی اور وعظ گوئی میں مصروف رہے گا بلکہ اس کو چاہیے کہ علم فقہ میں مہارت حاصل کرے (اس لیے کہ لوگ کبھی اس سے مستغنی نہیں ہوسکتے) جیسا کہ کسی نے خوب کہا کہ:

"جب ذی علم اپنے علم سے اعزاز حاصل کرتا ہے تو علم فقہ اس کے لیے زیادہ بہتر ہے اس لیے کہ بہت سی خوشبوئیں مہکتی ہیں لیکن مشک

کی طرح نہیں ہو سکتیں اور بے شمار پرندے اڑتے ہیں مگر باز کو نہیں پہنچ سکتے "۔

نیز علم حدیث و علم تفسیر کے جو فضائل ہیں وہ بھی فقہ پڑھنے والے کو حاصل ہو جاتے ہیں اس لیے کہ فقہ درحقیقت درایتِ حدیث کا نام ہے، فقہ کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ قرآن و حدیث ہی کا عطر ہے اس کی مثال ایسی سمجھیے جیسے دودھ مکھن اور گھی۔ حدیث کو دودھ سمجھیے اس سے مکھن اور گھی بنتا ہے اسی طرح اصل قرآن و حدیث ہے اور فقہ اس کا گھی ہے جس کے بغیر انسان اپنی زندگی نہیں گزار سکتا، درمختار میں ہے کہ

ان الفقہ ھو ثمرۃ الحدیث و لیس ثواب الفقیہ اقل من ثواب المحدث اھ۔

یعنی فقہ حدیث کا خلاصہ ہے اور فقیہ کا اجر محدث سے کم نہیں ہے۔

اسماء:

یعنی اس فن کو دوسرے کن کن ناموں سے یاد کیا جاتا ہے تو چونکہ اس میں حلال و حرام، مکروہ و فاسد و جائز وغیرہ احکام ہیں اس لیے اس کو علم الحلال والحرام بھی کہا جاتا ہے، نیز اس کو علم فقہ، علم فتاوی، علم الاحکام، اور علم آخرت بھی کہتے ہیں۔

واضع:

سراج الامت، امام الائمہ، امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس فن کے واضع ہیں چنانچہ امام شافعیؒ کا قول ہے:

الناس عیال ابی حنیفۃ فی الفقہ

لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کی اولاد ہیں

لیکن ترتیبِ فقہ کا سلسلہ اس طرح ہے۔

الفقہ زرعہ ابن مسعودؓ و سقاہ علقمہ و حصدہ ابراہیم النخعی و داسہ حماد و طحنہ ابو حنیفۃ و عجنہ ابو یوسف و خبزہ محمد فسائر الناس یاکلون من خبزہ اھ۔ (درمختار ص ۳۴ ج ۱)

یعنی علم فقہ کی تخم ریزی حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ نے کی، اس کی آبیاری حضرت علقمہ نے کی، ابراہیم نخعیؒ نے اس کو کاٹا، اور حمادؒ نے گاہا، اور امام ابوحنیفہؒ نے اس کو پیسا، اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو گوندھا اور امام محمدؒ نے اس کی روٹیاں پکائیں اب تمام لوگ ان کی پکائی ہوئی روٹیاں کھا رہے ہیں۔

فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں تدریجی تبدیلی

فقہ کی تحقیق اور فقیہ کے اوصاف

فقہ کے معنی "شق" اور "فتح" ہیں، جیسا کہ علامہ زمخشریؒ نے کہا ہے۔

الفقه حقيقته الشق والفتح[1]

"فقہ کی حقیقت تحقیق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے۔"

امام غزالیؒ نے فقہ کے معنی فہم اور تدبر اور دین میں بصیرت بیان کیے ہیں[2]۔ نتیجہ کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم تقریباً یکساں ہے اور اسی مفہوم کا لحاظ کر کے فقیہ کی تعریف محققین نے یہ بیان کی ہے:۔

الفقيه العالم الذى يشق الاحكام ويفتش عن حقائقها ويفتح ما استغلق منها[3]

"فقیہ وہ عالم ہے جو تفکر و تدبر کر کے قوانین کے حقایق کا پتہ لگائے اور مشکل و مغلق امور کو واضح کرے۔"

فقہ کی اس گہرائی تک پہنچنے کے لیے ظاہری علوم و فنون کے ساتھ قلب و دماغ کی صفائی اور نفس و روح کی طہارت بھی درکار ہے کہ اس کے بغیر فکر و نظر میں مطلوبہ سنجیدگی پیدا ہونا نہایت دشوار ہے، چنانچہ امام حسن بصریؒ نے اسی حقیقت کے پیش نظر فقیہ میں درج ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں:۔

---

[1] حقیقۃ الفقہ، جلد ۱۔

[2] احیاء العلوم، جلد ۱ صفحہ ۲۲۔

[3] حقیقۃ الفقہ، جلد ۱۔

فقیہ وہ ہے۔

(۱) جو دنیا سے دل نہ لگائے (دنیا مقصود بالذات نہ ہو)۔

(۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے۔

(۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو۔

(۴) طاعات پر مداومت کرنے والا اور پرہیزگار ہو۔

(۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو۔

(۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو شخصی مفاد پر قومی و جماعتی مفاد کو ترجیح دیتا ہو۔

(۷) مال کی طمع نہ ہو[4]۔

امام غزالیؒ نے بھی فقیہ کے لیے تقریباً یہی باتیں ضروری بتائی ہیں، البتہ ان کے بیان میں یہ جملہ نہایت اہم ہے۔

فقيها فى مصالح الخلق فى الدنيا[5]

"وہ دنیوی امور میں اللہ کی مخلوق کی مصلحتوں کا ماہر اور رمز شناس ہو۔"

اسی بنا پر علامہ ابن عابدین نے یہ فتویٰ نقل کیا ہے:۔

ومن لم يكن عالما باهل زمانه فهو جاهل[6]

"جو فقیہ اپنے زمانے کے لوگوں کے حالات سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے۔"

محدث اور فقیہ میں کام کی نوعیت کے لحاظ سے فرق

حضرت اعمشؒ نے محدث اور فقیہ کے درمیان نہایت اہم فرق بیان کیا ہے، جس سے فقیہ کی گہرائی اور نکتہ رسی کا ثبوت ملتا ہے،

وہ یہ ہے:۔

---

[4] احیاء العلوم، جلد ۱۔

[5] ایضاً۔

[6] حقیقۃ الفقہ، جلد ۱۔

يٰا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصيادلة[1]

"اے فقیہو! تم طبیب ہو اور ہم عطار ہیں"۔

ہمارا (محدثین) کام اچھی دواؤں کا اکٹھا کرنا ہے اور تمہارا (فقیہوں) کام دوا کی جانچ پڑتال کرنا، مرض کا پتہ لگانا، مرض اور مریض کا مزاج معلوم کرنا اور پھر اس کی مناسبت سے موافق دوا تجویز کرنا ہے۔ عمومی حیثیت سے یہ فرق اگرچہ قابلِ لحاظ نہیں ہے، کیونکہ امام بخاری وغیرہ فقیہ ربانی کی فقاہت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، لیکن دونوں کے کام کی نوعیت اور ذمہ داری کے پیش نظر بڑی حد تک اس کا مشاہدہ ہوسکتا ہے۔

مذکورہ تصریحات سے ظاہر ہے کہ فقیہ بننے کے واسطے تحقیق و تفتیش کی مخصوص صلاحیت، قومی مزاج کی رعایت، مصلحت شناسی میں مہارت، مرض اور مریض کی نفسیات سے واقفیت وغیرہ سبھی لازمی ہیں۔

قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد اور اس کا مفہوم

قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد یہ آیت ہے، اس سے اس کے مفہوم کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ ۝ (التوبہ: ۱۲۲)

"پس کیوں ایسا نہ کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی کہ دین میں فہم و بصیرت پیدا کرے اور (جب تعلیم و تربیت کے بعد) وہ اپنے گروہ میں واپس جاتی تو لوگوں کو (جہل و غفلت کے نتائج سے) ہشیار کرتی تاکہ برائیوں سے بچیں"۔

آیت میں "فقاہت اور تفقہ" کا جس انداز سے تذکرہ ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے قلب و دماغ کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ متعین ہے، جس کے

[1] نشر الطیب صفحہ ۲۹ از معارف۔

مطابق ان دونوں کو ڈھالنا پڑتا ہے۔ بغیر اس کے حالات و معاملات کا تجزیہ کرنے میں مطلوبہ فقہی نگاہ نہیں پیدا ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ نے "تفقہ فی الدین" کے مفہوم میں درج ذیل باتوں کو بھی شامل سمجھا ہے۔

(۱) آفاتِ نفسانی کی باریکیوں کی پہچان۔

(۲) اُن چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے والی ہیں۔

(۳) راہِ آخرت کا علم۔

(۴) اُخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان۔

(۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت۔

(۶) دل پر خوفِ الٰہی کا غلبہ۔

ثبوت میں امام صاحبؒ نے دورِ اوّل میں فقہ کے مفہوم کی وسعت اور عمومیت کو پیش کیا ہے، نیز مذکورہ آیت "لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ" کے مفہوم میں بھی ان باتوں کو داخل قرار دیا ہے[1]، اس کی تائید اصولیین کی درج ذیل تصریح سے ہوتی ہے۔

"دین میں فقاہت عقائدِ حقہ پر اعتقاد رکھنے اور عقائدِ باطلہ کا انکار کرنے سے حاصل ہوتی ہے، نیز قلب و جوارح سے جن اعمال کا تعلق ہے ان کو اس طرح حاصل کرنے سے پیدا ہوتی ہے کہ شارع کی غایت اس پر مرتب ہو"[2]۔

مقصد یہ ہے کہ مذکورہ باتوں پر عمل پیرا ہونے سے دینی مزاج بنتا ہے اور ذہن و دماغ کی تربیت ہوتی ہے، پھر فکر و نظر کے لیے وہ زاویۂ نگاہ سامنے آتا ہے جو فقہ کے لیے درکار ہے۔

احادیثِ نبویہ سے فقہ کے مفہوم کی تائید

فقہ کے مذکورہ مفہوم اور گہرائی کی تائید مندرجہ ذیل احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

[1] احیاء العلوم، جلد ۱ صفحہ ۳۲۔

[2] شرح مسلم الثبوت، صفحہ ۱۱۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من یرد اللہ بہٖ خیرًا یفقہہ فی الدین[1]

"جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں تفقہ (بصیرت) عطا فرماتا ہے۔"

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا:۔

ان رجالا یاتونکم من الارض یتفقہون فی الدین فاذا اتوکم فاستوصوابہم خیرًا[2]

"لوگ تمہارے پاس دین میں تفقہ (بصیرت) حاصل کرنے آئیں گے، جب وہ آئیں تو ان کے ساتھ اچھا سلوک کرو، یہ میری وصیت ہے۔"

ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا:۔

رب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ[3]

"بہت سے فقہ کے محافظ حقیقۃً فقیہ نہیں ہیں اور بہت سے فقیہ تو ہیں لیکن جن کی طرف منتقل کر رہے ہیں وہ ان سے زیادہ فقیہ ہیں۔"

عقل اور قلب کے دونوں آمیزہ سے جو فہم و فراست بنتی ہے وہ فقہ کے لیے درکار ہے یہ واضح رہے کہ اس مقام پر جس قسم کے "تفقہ" کا ذکر ہے یا قانون کی تشکیل کے لیے جیسا تفقہ درکار ہے اس میں عقل اور قلب دونوں کی رہنمائی میں کام کرنا اور دونوں میں اعتدال و توازن برقرار رکھنا ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ جو فکر و نظر ان دونوں میں سے کسی ایک کی رہنمائی سے محروم ہوگی یا ان کے استعمال میں توازن برقرار نہ رکھ سکے گی وہ اور کام کے لیے تو بیشک

---

[1] بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب العلم۔

[2] ترمذی و مشکوٰۃ کتاب العلم۔

[3] ترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ و مشکوٰۃ کتاب العلم۔

مفید ہوگی لیکن تشکیل قانون کے معاملہ میں اس کا کوئی خاص مقام نہ ہوگا۔

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ صرف عقل ہے، حالانکہ قرآن حکیم کے بعض مقامات سے پتہ چلتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ قلب بھی ہے، مثلاً:۔

لَہُمْ قُلُوْبٌ لَّا یَفْقَہُوْنَ بِہَا۔ (الاعراف: ۱۷۹)

"اُن کے پاس دل ہیں مگر تفقہ سے خالی ہیں" اور

خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ۔ (البقرہ ۷)

"اللہ نے اُن کے دلوں پر مُہر لگا دی ہے"

اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُہَا۔ (محمدؐ: ۲۴)

"یا اُن کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں"

فَطُبِعَ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ فَہُمْ لَا یَفْقَہُوْنَ۔ (المنافقون: ۳)

"ان کے دلوں پر مُہر لگا دی گئی ہے اس لیے وہ نہیں سمجھتے"

ان آیتوں میں علم و ادراک کی اس قسم سے انکار کیا گیا ہے، جس کا تعلق قلب سے ہے، عقل و خرد سے انکار نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات انسان عقل کی بلندی پر پہنچنے کے باوجود قلبی بصیرت سے محروم رہتا ہے۔

جدید دَور کے جن بعض مصنفین نے مذکورہ قسم کے مقامات میں قلب کا ترجمہ عقل سے کیا ہے، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جدید تحقیقات اس بارے میں قلب کو کوئی خاص مقام دینے کے لیے تیار نہیں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا انسانی دنیا کے سارے مسائل موجودہ تحقیقات پر ختم ہو گئے ہیں؟ اور اب تک جو کچھ انسان کے بارے میں کہا گیا ہے، فطرتِ انسانی کی مطابقت میں سب کچھ یہی ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے تو قلب کو بھی علم و ادراک کا ایک ذریعہ مان لینے میں فطرت انسانی کی مخالفت کیوں کر قرار پا سکتی ہے؟ لیکن قلب سے مراد گوشت کا وہ لوتھڑا نہیں ہے جو جسم انسانی میں صنوبری شکل کا سینے کے بائیں طرف لٹکا رہتا ہے، بلکہ اس سے متعلق ایک باطنی قوت ہے جس کو اصولیین قلب کی

آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں[4]، اس کا تعلق اس لوتھڑے سے ایسا ہی ہے جیسا کہ وصف کا تعلق موصوف سے اور متمکن کا تعلق مکان سے ہوتا ہے۔ اسی قلب کے بارے میں رسولؐ اللہ نے فرمایا:۔

لا یسعنی الا قلب مومن۔ (الحدیث)

"میری (اللہ کی) سمائی بجز قلب مومن کے اور کہیں نہیں ہو سکتی ہے"

اور اسی کے ذریعہ وہ فراست پیدا ہوتی ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

اتقوا فراسة المومن فانه ینظر بنور اللہ۔ (الحدیث)

"مومن کی فراست سے ہوشیار رہو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے"

حکمت کے مفہوم کی تشریح اور اس سے فقہ پر استدلال

عقل اور قلب کی رہنمائی میں فہم و فراست کی جو "نوع" تیار ہوتی ہے اور تشکیل قانون کے مرحلہ میں جس کے بغیر چارہ نہیں ہے، قرآن حکیم نے اس کو نہایت جامع لفظ "حکمت" سے تعبیر کیا ہے۔

یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَّشَآءُ وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا ط (البقرہ: ۲۶۹)

"اللہ جس کو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے اور جس کو حکمت کی دولت مل گئی اس کو بڑی دولت (بھلائی) دی گئی۔"

حکمت کی اصل حقیقت کے بارے میں رسولؐ اللہ کی درج ذیل حدیث میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے:۔

من یرد اللہ به خیرا یفقهه فی الدین[5]

"جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں تفقہ (بصیرت) عطا فرماتا ہے"

---

[4] نور الانوار ۱۱۸۔

[5] بخاری و مسلم۔

امام مالکؒ (نہایت اونچے درجہ کے فقیہ اور مالکی مسلک کے بانی) نے فرمایا:۔

الحکمة والعلم نور یهدی به اللہ من یشاء[1]

"حکمت اور علم "نور" ہیں جنہیں اللہ چاہتا ہے عطا فرماتا ہے"

ایک اور جگہ فرمایا:۔

لیس العلم بکثرة الروایات ولکنه نور یجعله اللہ فی القلوب[2]

"علم زیادہ معلومات کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ ایک نور ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ قلوب میں ڈالتا ہے"

صاحب علم و حکمت کی علامت بیان کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا:۔

لکن علیه علامة ظاهرة وهو التجافی عن دار الغرور والانابة الی الخلود[3]

"اس کی کھلی علامت دنیا سے دل نہ لگانا (مقصود بالذات نہ بنانا) اور آخرت کی طرف متوجہ ہونا ہے"

ظاہر ہے کہ یہاں علم سے مراد "علم نبوت" اور حکمت سے مراد وہ حسن استعداد ہے جو نبوت کی مزاج شناسی کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسرار دین و رموز قوانین تک پہنچاتی ہے۔

محققین و مفسرین کے نزدیک حکمت کا مفہوم

اثرات و نتائج کے لحاظ سے محققین و مفسرین نے حکمت کے کئی معنی بیان کیے ہیں، جیسا کہ امام راغب اصفہانی کہتے ہیں:۔

---

[1] ترجمان السنة، جلد ۱۔

[2] ایضاً۔

[3] ترجمان السنة، جلد ۱ صفحہ ۵۔

الحکمۃ اصابۃ الحق بالعلم والعقل[1]

"علم اور عقل کے ذریعہ "حق" کو پہچاننا"

لسان العرب میں ہے:-

والحکمۃ عبارۃ عن معرفۃ افضل الاشیاء بافضل العلوم[2]

"افضل اور بہترین چیز کو بہترین علم کے ذریعہ جاننا حکمت ہے"

حکمت کے دوسرے معانی یہ ہیں:-

(۱) عقل کی رہنمائی اور قلب کی بصیرت۔

(۲) اشیاء کے حقائق کی معرفت۔

(۳) ہر شے کو اس کے مناسب محل میں رکھنے کی صلاحیت۔

(۴) حق و باطل کے درمیان فیصلہ کی قوت۔

(۵) نفس اور شیطان کی دقیقہ رسی سے آگاہی۔

(۶) شیطانی اور انسانی تقاضوں میں امتیاز کی قوت۔

(۷) برائیوں کی صحیح نشان دہی کر کے علاج کی صحیح تدبیریں۔

(۸) مخلوق کے احوال کا علم۔

(۹) وہ معارف و احکام جن سے نفوس انسانی کمال کو پہنچیں۔

(۱۰) خاص قسم کی فراست وغیرہ[3]

غرض ہر وہ صلاحیت جس کے ذریعہ انسان کو حقائق کی معرفت حاصل ہو اور اسباب وعلل کی دنیا تک اس کی رسائی ہو۔ علامہ ابن مسکویہؒ نے حکمت کے ضمن میں یہ چیزیں بیان کی ہیں: ذکاوت و ذہانت تعقل، سرعت فہم، ذہن کی صفائی، سہولت تعلم، پھر ان کے ذکر کے بعد کہا ہے:-

---

[1] مفردات القرآن، ص۱۲۶۔

[2] لسان العرب، جلد ۵۔

[3] عرائس البیان فی حقائق القرآن، ص۔

وبہذہ الاشیاء یکون حسن الاستعداد للحکمۃ[1]

"انہیں چیزوں کے ذریعہ حکمت کی حسن استعداد پیدا ہوتی ہے۔"

علم کے تین درجے ہیں

مذکورہ حکمت اور زیر بحث "تفقہ" کے سمجھنے میں درج ذیل آیت بھی خاص اہمیت رکھتی ہے:-

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ۚ (آل عمران: ۱۶۴)

"بلاشبہ یہ اللہ کا مومنوں پر بڑا ہی احسان تھا کہ اس نے ایک رسول ان میں بھیج دیا جو ان ہی میں سے ہے، وہ اللہ کی آیتیں سناتا ہے، ہر طرح کی برائیوں سے انہیں پاک کرتا ہے اور کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔"

اس آیت میں تین درجے بیان ہوئے ہیں:-

(۱) "يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ" (ترجمہ اور مطلب جان لینا) یہ درجہ عربی زبان دانی سے حاصل ہو جاتا ہے اور قرآن حکیم سے ذکر و نصیحت حاصل کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس میں عمومیت پائی جاتی ہے اور اسی معنی کے لحاظ سے قرآن حکیم آسان کہا جاتا ہے۔

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ (القمر: ۱۷)

"ہم نے قرآن کو ذکر و نصیحت کے لیے آسان بنایا، کیا کوئی نصیحت قبول کرنے والا ہے۔"

(۲) "يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ" - موقع اور محل کے لحاظ سے مفہوم متعین کرنا اور جو اصول و کلیات بیان ہوئے ہیں انہیں برمحل منطبق کرنے اور جزئیات و فروع میں مشخص کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جانا۔

---

[1] تہذیب الاخلاق، ص۔

یہ درجہ سیاق و سباق پر نظر کرنے، سورت کا عمود (مرکزی مضمون) معلوم کرنے اور حالات و قرائن میں غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں تفکر و تدبر کی وقت اور مفہوم کے تعین میں رائے کی اہمیت اسی درجہ میں ہے۔ چنانچہ ذیل کی آیت میں اسی مقام کو قابلِ اعتماد قرار دیا گیا ہے۔

فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ (النحل: ۴۳)

"اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے دریافت کرو جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں۔"

حکمت علم کا سب سے اونچا درجہ ہے اور فقیہ کا اصل مقام یہی ہے

(۳) یُعَلِّمُهُمُ الْحِكْمَةَ۔ علت اور لِم تلاش کرکے تہ تک پہنچ جانا اور اسرار و رموز سے واقفیت حاصل کرکے مبدأ اور منتہا کو پالینا۔

یہ درجہ قوت فکری و عملی دونوں میں کمال کے بعد حاصل ہوتا ہے اور قانون کی دنیا میں اس تک پہنچنے کے لیے درج ذیل چیزوں کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے:۔

(۱) قانون کا تاریخی پس منظر۔

(۲) قانون کا کردار۔

(۳) علت اور سبب کی دریافت سے مناسبت۔

(۴) نفسیات کا گہرا مطالعہ۔

(۵) فطری جذبات و رجحانات۔

(۶) قومی و جماعتی مزاج۔

(۷) قومی زندگی کے مختلف ادوار اور ان کے نشیب و فراز وغیرہ۔

قرآن حکیم کی اس آیت میں اسی مقام کا تذکرہ ہے۔

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا۔ (البقرہ: ۲۶۹)

"جس کو حکمت کی دولت عطا ہوئی اس کو بڑی دولت دی گئی۔"

اور حدیث لکل حد مطلع (ہر حد کے لیے واقفیت کے مقامات ہیں) میں غالباً اسی درجہ کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ "مطلع" اس جگہ کو کہتے ہیں جو بلندی پر ہوتا ہے

اور انسان بلندی پر چڑھ کر اس کے ذریعہ متعلقہ چیزوں سے واقفیت حاصل کرتا ہے، اسی طرح علم کا یہ مقام ہے کہ انسان اس بلندی پر پہنچ کر اور تمام ما لہ و ما علیہ سے واقفیت حاصل کرکے ہر شے کی گہرائی تک پہنچتا ہے اور پھر سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے۔

فقیہ کے علم کا اصل مقام یہ ہے، دوسرے مقام سے بھی کچھ فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، بشرطیکہ قانونی دماغ ہو اور قانون کے کردار اور نشیب و فراز سے واقفیت ہو۔

حکمت کے درجے اور مراتب

پھر گہرائی اور بلندی کے لحاظ سے حکمت کے کئی درجے اور مرتبے ہیں، سب سے اونچے درجہ پر انبیاء علیہم السلام فائز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد قانونی معاملہ میں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ جس کو جس قدر قرب حاصل ہوتا ہے اور جتنی زیادہ مناسبت ہوتی ہے اسی لحاظ سے اس کا مقام متعین ہوتا ہے۔

چنانچہ حکمت ہی کا ایک درجہ وہ تھا جس پر سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہؓ فائز تھے کہ ان کی زندگی شریعت اور مزاج شریعت کے اس قدر ہم آہنگ بن گئی تھی کہ بہت سے احکام میں ان کی رائے کے موافق وحی آتی تھی۔ اسی طرح بعض کاملین کا وہ درجہ کہ قوانین شرعیہ کی طرف ان کی رہبری صرف الہام اور ذاتی رجحان سے ہوجاتی تھی ظاہری سبب کو کچھ زیادہ دخل نہ تھا۔

جب انسان کا مزاج اور رجحان شریعت الٰہیہ میں جذب ہوجاتا ہے۔ تو وہی رجحان اور میلان ہوتا ہے شریعت جس کی متقاضی بنتی ہے۔

صدر اول میں نہ فقہ کی تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود و قیود متعین تھے

ذیل میں ہم صدر اول کے فقہ کا مفہوم اور اس کی تعریف میں تدریجی تنگی کا ذکر کرتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں نہ فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود و قیود متعین تھے، بلکہ صحابۂ کرام (رضوان اللہ علیہم) رسول اللہ کو جو فیصل

جس طرح کرتے دیکھتے بس اسی کی نقل میں دین و دنیا کی سعادت سمجھتے تھے۔ ان کے سامنے یہ سوال ہی نہ تھا کہ آپ کا کون سا فعل کس درجہ کا ہے؟ کس فعل کو آپ نے بطریق عادت کیا ہے یا بطریق عبادت؟ اس کا کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے؟ جو کچھ جس طرح آپ نے کیا تھا، وہی سب کچھ اسی طرح صحابہ کرام کیا کرتے تھے اور اتباع و پیروی کی یہی قسم انہیں جان سے زیادہ عزیز تھی[1]

اگر کوئی ایسی صورت پیش آجاتی جس میں رسول اللہ کا فعل یا آپ کی ہدایت نہ ملتی تو جن کے پاس زیادہ علم نہ تھا وہ اہل علم سے پوچھ کر فَسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ پر عمل کرتے تھے اور جن کے پاس علم ہوتا تھا وہ اس نئی صورت کو قرآن و حدیث کی تصریحات میں دیکھتے اور مصرح حکم کی غرض اور علت تلاش کرکے اشتراک کی حالت میں نئی صورت پر وہی حکم جاری کر دیتے تھے جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا:۔

اجتهد برايه وعرف العلة التى اداس رسول الله عليها الحكم فى منصوصاته فطرد الحكم حيثما وجدها لا يألوا جهدا فى موافقة غرضه عليه السلام[2]

”یہ حضرات اپنی رائے سے اجتہاد کرتے اور اس علت کو معلوم کرتے جس کی بنا پر رسول اللہ نے منصوصات میں حکم کو چلایا ہے، پھر جہاں وہ علت پائی جاتی یہ حضرات اس حکم کو نافذ کر دیتے، البتہ حکم سے رسول اللہ کی غرض معلوم کرنے میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑتے اور اسی کی موافقت میں ایک حکم دوسرے پر لگاتے تھے۔“

صحابہ کرامؓ کے بعد حضرات تابعینؒ کا دور آیا۔ انہوں نے رسول اللہ کی حدیث اور صحابہؓ کے اقوال و افعال خود صحابہؓ سے حاصل کئے اور حالات و مسائل کا تجزیہ کرنے میں غور و فکر اور تدبر کرکے وہی طریق کار اختیار کیا جو صحابہؓ نے کیا تھا یہاں تک کہ:۔

---

[1] الانصاف از شاہ ولی اللہؒ صفحہ ۲ نیز حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۴۰۔

[2] حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۴۰۔

وكان سعيد بن المسيب وابراهيم وامثالهما جمعوا ابواب الفقه اجمعها وكان لهم فى كل باب اصول تلقوها من السلف[1]

”حضرت سعید بن مسیبؓ اور ابراہیمؒ وغیرہ نے فقہ کے ابواب جمع کیے اور اس سلسلے میں ان کے پیش نظر کچھ اصول بھی تھے جن کو انہوں نے صحابہ سے حاصل کیا تھا۔“

پھر تبع تابعین کا دور آیا اور انہوں نے اپنے پیشرؤوں کی پوری زندگی اور سارے حالات و مسائل کو عقل و بصیرت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور اسی روشنی میں فقہ کی تدوین عمل میں آئی۔

صدر اول میں فقہ کا مفہوم دینی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا

ہر عہد کے تفصیلی حالات پر تبصرہ ایک مستقل عنوان ”فقہ کا تاریخی ارتقاء“ کے نام سے بعد میں آئے گا، یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اس صدر اول میں فقہ کا مفہوم نہایت وسیع اور اسلامی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی تھا، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں تصریح ہے۔

ان الفقه فى الزمان القديم كان متنا ولا لعلم الحقيقة وهى الالهيات من مباحث الذات والصفات وعلم الطريقة وهى مباحث المنجيات والمهلكات وعلم الشريعة الظاهرة[2]

”قدیم زمانہ میں فقہ علم حقیقت (وہ علم جس میں الہیات، اللہ کی ذات و صفات سے بحث ہو) اور علم طریقت (جس میں نجات دینے والے اور ہلاکت میں ڈالنے والے اعمال و افعال) سے بحث ہو اور علم شریعت ظاہرہ (جس میں ظاہری احکام و مسائل)

---

[1]

[2] شرح مسلم الثبوت صفحہ ۱، حاشیہ شرح تلویح صفحہ ۱

سے بحث ہو سب کو شامل تھا۔

یعنی فقہ کا دائرہ اس عہد میں اتنا وسیع تھا اس میں کہ جملہ دینی علوم شامل تھے اور یہ لفظ سب کو حاوی تھا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور دیگر جلیل القدر ائمہ کے بیان سے فقہ کا جو مفہوم متعین ہوتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:۔

"فقہ ملکۂ استنباط اور دینی بصیرت کا نام ہے جس کے ذریعہ احکام شریعت، اسرار معرفت اور مسائل حکمت سے واقفیت ہوتی ہے، نیز رنت نئے فروعی مسائل کے استنباط اور ان کی باریکیوں کا علم ہوتا ہے۔ جو شخص اس دینی بصیرت اور ملکۂ استنباط کا حامل ہوتا ہے، وہ فقیہ کہلاتا ہے[1]"

مختصر لفظوں میں ان حضرات سے یہ تعریف منقول ہے:۔

والفقه معرفة النفس مالها وما عليها[2]

"فقہ ان چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو نفع پہنچائیں اور ان کی جو نقصان پہنچائیں"

"مالہا" اور "ما علیہا" کا یہ مطلب بیان کیا گیا ہے:۔

ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الدنيا والآخرة[3]۔

"وہ جن سے دنیا اور آخرت میں نفس کو فائدہ پہنچے اور وہ کہ جن سے نقصان پہنچے"

فقہ کی مذکورہ تعریف میں کسی علم و فن کی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ایک دوسرے ہی زاویۂ نگاہ سے فقہ کو دیکھا گیا ہے۔ جس کی بنا پر نفع و ضرر کے معیار کے مطابق ہر مفید علم و فن اس میں شامل ہے اور ہر مضر اس سے خارج ہے۔

---

۱ ایضاً۔
۲ ایضاً۔
۳ شرح مسلم الثبوت ص۱۱۔

فقہ کو اسی زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کا نتیجہ تھا کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقاید پر ایک کتاب لکھی تھی اور اس کا "فقہ اکبر" نام رکھا تھا[1]

زمانہ مابعد میں فقہ کے مفہوم میں تدریجی تنگی

ایک عرصہ تک فقہ کا یہی مفہوم جاری رہا اور اسی پر عمل درآمد بھی ہوتا رہا۔ بعد میں جب یونانی فلسفہ کے اثرات کی وجہ سے "عقائد" کی سادگی ختم ہوگئی، اور اس کے مباحث طویل اور پرپیچ بن گئے تو "عقاید" نے ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کر لی اور علم کلام کے نام سے اس کی شہرت ہوئی۔

اس مرحلہ میں بھی "وجدانیات" کا تعلق فقہ ہی سے قائم رہا، چنانچہ شرح منہاج وغیرہ کتابوں میں وجدانی مباحث (جن کا تعلق ملکات نفسانیہ سے ہے) کو فقہ میں شمار کیا گیا ہے۔

مثلاً یہ تصریح کہ:۔

ان تحريم الحسد والرياء من الفقه[2]

"حسد اور ریا کا تعلق فقہ سے ہے"

حالانکہ حسد و ریا، اور اس قسم کی تمام برائیوں کا تعلق ملکات نفسانیہ سے ہے جن کے ازالہ کے لیے صرف علم کافی نہیں ہے، بلکہ خاص قسم کی تربیت بھی درکار ہے۔ پھر جب خارجی اثرات کا اور زیادہ غلبہ ہوا تو وجدانیات نے بھی ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کر لی اور "تصوف" کے نام سے اس کی شہرت ہوئی، اور اب فقہ عقائد و اخلاق دونوں کے مباحث سے خالی ہوگئی۔

اس تنگی کو محققین نے اچھی نظر سے نہیں دیکھا

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کے مفکرین و محققین نے اس تجربی

---

۱ توضیح تلویح ص۳۰،۲۸۔
۲ شرح مسلم الثبوت ص۱۱۔

عمل کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا ہے، بلکہ اس پر سخت گرفت کی ہے، چنانچہ امام غزالیؒ نے لفظ "فقہ" کو بھی ان لفظوں میں شمار کیا ہے جن میں اغراض فاسدہ کی بناء پر تصرف کیا گیا ہے[۱]

جیسا کہ وہ فرماتے ہیں:-

"لفظ "فقہ" کے مفہوم میں لوگوں نے خصوصیت پیدا کر لی ہے، اب فقہ نام رہ گیا ہے عجیب وغریب جزئیات کے جاننے کا۔ ان کے علل واسباب سے واقف ہونے کا، زیادہ بولنے کا اور دیگران باتوں کی حفاظت کا جن کا تعلق جزئیات اور ان کے علل واسباب سے ہے۔ جو شخص مذکورہ چیزوں میں زیادہ مشغول ومنہمک رہتا ہے بس وہی فقہ کا زیادہ عالم سمجھا جاتا ہے[۲]"

ایک اور موقع پر اظہار ناراضگی کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے:-

"فقاہت" حاصل کرنے کا مقصد قرآن حکیم میں لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ (تاکہ وہ اپنی قوم کو ڈرائیں) بیان کیا گیا ہے اور یہ مقصد اُسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ صدر اوّل کی فقہ پر عمل درآمد ہو۔ طلاق، عتاق، لعان وغیرہ فروعی مسائل سے یہ مقصد نہیں حاصل ہو سکتا ہے، بلکہ بسا اوقات صرف ان ہی مسائل کی طرف دائمی توجہ دل کو سخت بنا دیتی ہے اور خوف الٰہی جاتا رہتا ہے، جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے ایسے مفتیوں میں مذکورہ باتیں دیکھ رہے ہیں کہ ان کا دل سخت ہو چکا ہے اور خوف خدا رخصت ہو گیا ہے[۳]"

---

۱ احیاء العلوم جلد ۱ ص ۳۲ -

۲ احیاء العلوم -

۳ احیاء العلوم جلد ۱ ص ۳۴ -

مفہوم میں تنگی کے بعد فقہ کی تعریف

اس تجریدی عمل کے بعد فقہ کا جو مفہوم مروج اور مشہور ہوا اس کی مختلف تعریفیں اصول کی کتابوں میں ملتی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ عمیق اور مختصر تعریف درج ذیل ہے:-

والفقه حكمة فرعية شرعية[۴]

"فقہ، شرعی قوانین کے ملکۂ استنباط کا نام ہے"

عام فقہاء سے یہ تعریف منقول ہے:-

العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية[۵]

"فقہ، شرعی قوانین کے علم کا نام ہے جو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو"

اس تعریف میں فقہ کو انسان کی ایک علمی صفت قرار دیا گیا ہے۔ مگر اس کا مقام مذکورہ تعریف سے کمتر ہے، کیونکہ اس میں فقہ کو "حکمت" سے تعبیر کیا گیا ہے جو علم کا نہایت اونچا درجہ ہے۔ فقہ کا یہ مقام بھی غنیمت ہے کہ اس میں کسی قدر ملکۂ استنباط وغیرہ کا مفہوم محفوظ ہے، لیکن ذیل کی تعریف نہایت ہی مایوس کن ہے۔

الفقه مجموعة الاحكام المشروعة في الاسلام۔

"شریعت کے عملی احکام کے مجموعہ کا نام فقہ ہے"

اس تعریف میں فقہ "مجموعۂ احکام" کا نام رہ گیا ہے جس کا تعلق معلومات سے زیادہ اور علم سے برائے نام ہے۔ اصولیین نے اسی مرحلہ کا ماتم ان الفاظ میں کیا ہے:-

ثم لما صارت العلوم صنعة غلب الاستعمال في المسائل.[۶]

"پھر جب علوم علم نہ باقی رہے بلکہ صنعت میں تبدیل ہو گئے تو فقہ کا استعمال صرف مسائل میں باقی رہ گیا"

---

۴ مسلم الثبوت ص ... -

۵ نور الانوار وغیرہ -

۶ شرح توضیح ص ... -

فقہی مباحث کی تقسیم

تجربیت میں اور فقہ کے صنعت میں تبدیل ہونے کے بعد فقہ کا تعلق اب حسب ذیل مباحث سے ہے :-

(۱) عبادات ۔ وہ امور جو اللہ اور بندہ کے درمیان تعلقات استوار رکھتے ہیں اور زندگی کے میدان میں خاص قسم کی پالیسی اور زاویہ نگاہ کا تعین کرتے ہیں۔

(۲) معاملات ۔ معاشرتی اور مالیاتی قوانین جو تعاون اور باہمی اشتراک عمل کے لیے مقرر ہیں مثلاً خرید و فروخت، عاریت، امانت، ضمانت وغیرہ۔

(۳) مناکحات ۔ نسل انسانی کی بقا سے متعلق قوانین جن میں نکاح، طلاق، عدت، نسب، ولایت، وصیت، وراثت وغیرہ سب شامل ہیں۔

(۴) عقوبات ۔ اس میں جرائم اور ان کی سزا سے بحث ہوتی ہے۔ قتل، چوری، تہمت وغیرہ، اسی طرح قصاص، تعزیرات، خون بہا وغیرہ۔

(۵) مخاصمات ۔ اس میں عدالتی مسائل، قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ کا بیان ہوتا ہے۔

(۶) حکومت و خلافت ۔ اس میں قومی و بین الاقوامی معاملات، صلح و جنگ کے احکام، وزارت، محاصل وغیرہ کی تفصیلات جو قدیم دور میں تھیں، ان کو بیان کیا جاتا ہے ۔ ان مباحث کا تذکرہ کتاب السیر اور کتاب الاحکام السلطانیہ میں آتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ مجموعہ فقہ یک وقت وجود میں نہیں آگیا ہے، بلکہ حالات و تقاضا کی مناسبت سے بتدریج ترقی کرنا اور مختلف مرحلات سے گزرنا اس کے لیے ناگزیر تھا۔ ذیل میں یہ بحث کسی قدر تفصیل سے ذکر کی جاتی ہے۔

فقہ کی تعریف و تحقیق کے بیان میں

علم کی مشہور دو قسمین ہین شرعی و غیر شرعی - علم شرعی چار ہین - علم تفسیر - علم حدیث علم فقہ - علم توحید - اور غیر شرعی تین قسم ہین - علم ادب - یہ نام بارہ علمون کے مجموعہ کا ہی اور بعضون نے چودہ علمون کے مجموعہ کو علم ادب بتلایا ہی یہان اُسکے بیان تفصیلی کی حاجت نہین ہی - علم ریاضی یہ دس علم ہین - تصوف اور موسیقی اور حساب بھی اسمین ہی - علم عقلی منطق اور فلسفہ اور اصول فقہ اور آلہیات اور طبعیات اور طب اور کیمیا وغیرہ اسمین محسوب ہین -

باعتبار اعمال شرعیہ و مکلفین علم فقہ کی ضرورت بہ نسبت اور علوم کے عام طور سے زیادہ ہی اور فقہ جامع علوم ثلثہ ہی کہ دنیاوی و اخروی منافع و مضار اسی کے جاننے اور اسی کے موافق عمل کرنے مین معلوم ہوتے ہین اس اعتبار سے یہ اشرف العلوم کہا جا سکتا ہی - معاش و معاد کے کاروبار اور نفع و مضار جاننا اسی علم فقہ کے ساتھ وابستہ ہی - اسلیے اکابر مجتہدین و ائمہ دین و فقہاے متقدمین نے حسبۃ للہ اسکے ساتھ مشغولی رکھی - جسکا آج یہ نتیجہ دیکھا جاتا ہی کہ ہم اہل اسلام حرام - حلال - واجب - سنت - مستحب وغیرہ باتون کو بے تکلف کتب فقہ کی استمداد سے معلوم کر لیتے ہین -

معنی فقہ

فقہ بالکسر لغۃ العلم بالشئ و بالفتح و الضم الفہم و الفطنۃ یعنی لغوی معنی فقہ کے کسی شی کا جاننا ہی - یہ باب سمع یسمع سے مستعمل ہی فقیہ بجاے اسم فاعل بولا جاتا ہی

جیسے سمیع بمعنی سامع پھر اس کو علم شریعت کے معنی میں استعمال کیا ہے اس صورت میں
مصدر بلفظ فقاہت باب کرم یکرم سے مستعمل کیا جاتا ہے۔ فقاہت کے معنی فقیہ شدن
کے ہیں والعالم بالفقه فقیه اور محاورے میں کہتے ہیں فلان فَقَّهَهُ الله
ای عَلَّمَهُ الفقهَ۔ وتَفَقَّهَ هو بنفسه اور مُفَاقَهَةٌ کے معنی فقہ میں بحث کرنے کے
ہیں علامہ خیر الدین رملی کا قول ہے کہ فَقِهَ بکسر قاف اُس وقت کہا جاتا ہے کہ جب کوئی
کچھ سمجھ لے اور فَقَهَ بفتح قاف اُس وقت بولتے ہیں کہ دوسرے سے پہلے خود سمجھ
لے اور فَقُهَ بضم قاف اُس وقت کہیں گے کہ جب فقہ اسکی سرشت میں
ہو جائے یعنی فقہ میں پوری مہارت حاصل کر لے واللہ اعلم۔

صاحب مفتاح السعادۃ نے اصطلاحی معنی علم فقہ کے یون بیان کیے ہیں
علم فقہ وہ ہے جسمین احکام شرعیہ فرعیہ عملیہ کی بحث ہو اس حیثیت سے کہ وہ ادلہ تفصیلیہ
سے نکالے گئے ہیں اور مبادی اُسکے اصول فقہ کے مسائل ہیں اور ماخذ اُسکا
علوم شرعیہ اور عربیہ ہیں اور فائدہ اُس سے اُسکے موافق شرعی طریقہ پر عمل کا ہو جاتا ہے

سخاوی شمس الدین محمد نے ارشاد القاصدین میں یون علم فقہ کی تعریف بتلائی
ہے تکالیف شرعیہ عملیہ کے جاننے کا نام علم فقہ ہے جیسے عبادات معاملات
عادات وغیرہ ہیں۔

امام سیوطی نے اتمام الدرایہ اور نقایہ میں یون تعریف کی ہے کہ علم فقہ پہچاننا
اُن احکام شرعیہ کا ہے جو اجتہاد سے نکالے گئے ہیں۔

علامہ حصکفی نے کہا ہے کہ اصولیون کی اصطلاح میں اُن احکام شرعیہ فرعیہ
کے جاننے کو جو ادلہ تفصیلیہ سے مکتسب ہون علم فقہ کہتے ہیں اھ اور اس صورت

میں اصولیون کے نزدیک فقیہ مجتہد کو کہیں گے کیونکہ دلائل سے احکام کا جاننا
اور استنباط کرنا مجتہد کا کام ہے اور مقلد پر جو حافظ مسائل ہو فقیہ کا اطلاق مجازاً ہے
اور عرف فقہا میں فقیہ کا اطلاق حافظ مسائل فقہیہ پر حقیقی ہے اور ادنی مرتبہ فقیہ کے اطلاق
کا تین مسائل کے احکام کا جاننا ہے۔

بعد اُسکے علامہ مذکور نے کہا ہے وعند الفقهاء حفظ الفروع واقله ثلاث
علامہ شامی نے تحریر سے نقل کیا ہے کہ اطلاق فقیہ کا اُسپر جو فروع کو حفظ کر رکھے
مطلقاً چاہے اُسکے دلائل جانے یا نہ جانے شائع و مشہور ہے لیکن باب وصیت اقارب
میں ہے کہ فقیہ وہ ہے جو مسائل میں تدقیق نظر رکھے یعنے اُسکے دلائل کو جانے اگرچہ تین ہی
مسائل بدلائل حفظ کیے ہون۔ اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ جو ہزارون مسائل بلا دلیل حفظ
کیے ہو تو وہ مستحق وصیت کا نہو گا لیکن یہ وہین ہو گا جہان عرف نہو ورنہ اس زمانے
کے عرف میں فقیہ وہی ہے جسکا ذکر تحریر کی عبارت میں ابھی کیا گیا۔ اور اصولیون
نے اسکی تصریح بھی کر دی ہے کہ بدلالت عادت حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے۔ پس واقف
اور موصی کے کلام سے وہی فقیہ مراد لیا جائیگا جو اپنے وقت میں مشہور و متعارف
ہو۔ حاصل یہ کہ اگر کوئی شخص فقیہ کے لیے کچھ وقف کرے یا وصیت کر جائے تو اُسی پر
وقف اور وصیت منصرف ہو گی جو کم سے کم تین مسائل فرعیہ کو جانے۔

اور صوفیہ کرام کی اصطلاح میں فقیہ اُسکو کہتے ہیں جو شریعت اور طریقت کا جامع
اور علم و عمل میں مضبوط ہو۔ فقیہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ فقیہ وہ ہے جو
دنیا سے معرض اور آخرت کی طرف راغب ہو اور اپنے عیوب پر واقف اور خدا کی
عبادت پر مداومت کرنے والا ہو۔

موضوع فقہ کا فعل مکلف اس حیثیت سے کہ وہ مکلف ہی یعنے عاقل و بالغ ہی پس فعل غیر مکلف کا موضوع نہین ہو سکتا کیونکہ غیر مکلف لڑکا و مجنون تکالیف شرعیہ سے برطرف ہی اور غیر مکلف کی جنایت کا تاوان اُسکے ولی پر ہی۔

اور غیر مکلف لڑکے کی صحت عبادات (نماز روزہ وغیرہ) عقلی ہی اُن کو اسکا حکم بر بعادت ہو جانے کے واسطے ہی کہ بعد بلوغ کے ترک نہ کرین نہ اس سبب سے کہ وہ مخاطب ہین۔ مکلف کے فعل پر حلال۔ حرام۔ واجب مستحب وغیرہ عارض ہوتا ہی اسی وجہ سے انھین کی بحث فقہ مین کیجاتی ہی اور یہی موضوع فقہ کا ہی۔ موضوع علم کا وہی ہی جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کیجائے۔

ماخذ فقہ کا قرآن اور حدیث احکامی اور اجماع و قیاس ہی اور شریعت سابقہ مین فقط آسمانی کتاب کے موافق حکم کیا جاتا تھا اور اس شریعت محمدیہ مین حسب مراتب بالا حکم ہوگا۔ اور اقوال صحابہ کرام حدیث کے ساتھ ملحق ہین۔ اور تعامل اجماع کے تابع کیا گیا ہی اور تحری اور استصحاب حال قیاس کے تابع ہین۔ اسکی بحث اصول مین مصرح و منقح ہی یہان تفصیل کی حاجت نہین ہی۔

غایت علم فقہ کی سعادت دارین کا حاصل کرنا ہی یعنے خود بھی دنیا مین جہالت کی گھاٹیون سے ترقی کر کے علم نافع کے اعلیٰ مرتبہ کو پہونچنا اور دوسرون کو بھی حقوق اللہ اور حقوق العباد کی تعلیم دینا اور آخرت مین نعیم جنت سے مالامال ہونا کہ پھر اُس سعادت کے بعد کبھی ہرگز شقاوت ہو ہی نہین سکتی۔

علم فقہ اگرچہ قطعی الثبوت ہی کہ ماخذ اُسکا کتاب و سنت ہی لیکن اکثر اُسکا ظنی الدلالت ہی اسی وجہ سے اسمین اجتہاد کی گنجائش ہوئی اسی بنا پر کسی مجتہد کے مذہب

کے موافق عمل کرنا جائز ہی۔

اور مذاہب مشہورہ جنکو عقول سلیمہ نے صحت کی شرط پر قبول کر لیے ہین یہی چار مذہب متداول شرقاً و غرباً ہین۔ اور انھین ایمۂ اربعہ ابو حنیفہ۔ مالک۔ شافعی۔ ابن حنبل کے مذاہب قطع نظر اور مذاہب مندرسہ کے تمام دنیا مین پھیلے ہوئے ہین جو انشاء اللہ تعالیٰ تا قیام قیامت اسی آب و تاب کے ساتھ جاری رہین گے اور حق انھین مین دائر ہی۔

کسی مذہب معین کے مقلد کو چاہیے کہ یہ حکم کرے کہ اُسکا مذہب درست ہی اسمین احتمال خطا کا ہی کیونکہ یہ ثمرۂ اجتہاد و استنباط ہی اور مذہب مخالف خطا محتمل صواب ہی۔ اور یہ اعتقاد رکھے کہ مذہب میرا یقینی حق ہی۔

مسألہ تقلید سے رجوع کرنا بعد عمل کر لینے کے بالاتفاق باطل ہی اور یہی مفتی بہ قول ہی۔ درمختار مین ہی وان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا وھو المختار فی المذھب۔

فائدہ سخاوی نے کہا ہی کہ اول جسنے علم فقہ کو مدون کیا ہی وہ عبدالملک بن جریج ہین۔

تنبیہ علم فقہ کو علم احکام۔ علم فروع۔ علم فتاویٰ۔ علم آخرت بھی کہتے ہین۔

فصل دوم فقہ کی مختصر فضیلت میں

قرآن شریف مین ہی لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اور ومن یؤت الحکمۃ کی تفسیر مین بعض مفسرون نے حکمت سے فقہ کا علم مراد لیا ہی۔ بیہقی اور دارقطنی نے روایت کی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی لکل شئ عماد

وعماد ھذا الدین الفقہ ہر چیز کے واسطے ایک کھمبا ہوتا ہی اور اس دین کا کھمبا فقہ
ہی اور یہ بھی اُن دونوں نے روایت کی ہی ولفقیہ واحد اشد علی الشیطان من
الف عابد بیشک ایک فقیہ ہزار عابد سے زیادہ شیطان پر سخت و گران ہوتا ہی
عابد سے کسی کو نفع نہین پہونچتا اور فقیہ لوگون کو فقہ کی تعلیم کرتا ہی۔ حرام۔ حلال
مسائل لوگون کو بتلاتا ہی۔

اور بغوی سنے روایت کی ہی کہ حضرت رسول کریم علیہ التحیۃ والتسلیم نے فرمایا
واما ھؤلاء فیتعلمون الفقہ ویعلمون الجاھل فھؤلاء افضل اور لیکن وہ لوگ جو
فقہ سیکھتے ہین اور جاہلون کو تعلیم کرتے ہین پس یہ افضل ہین یعنی ذاکرین سے۔

بخاری شریف مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہی کہ آپ نے فرمایا
تفقھوا قبل ان تسودوا یعنی فقہ سیکھ لو قبل سردار ہونے کے۔

طبرانی نے معجم کبیر مین روایت کی ہی کہ فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجلس
فقہ خیر من عبادۃ ستین سنۃ فقہ کی مجلس مین شریک ہونا ساٹھ برس کی عبادت سے بہتر ہی

صحیحین مین ہی من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین جسکے ساتھ اللہ
بھلائی کا ارادہ کرتا ہی اُسکو دین کی فقہ اور سمجھ عنایت فرماتا ہی یعنے عالم فقیہ اُسکو بنا دیتا ہی

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہی انما مثل الفقھاء کمثل الاکف اذا
قطعت کف لم تعد فقہا کی مثال بعینہ کف دست کی مثال ہی۔ اگر کف دست کسی کا
کٹ جائے تو پھر دوبارہ نہو گا۔ یعنے جیسا انسان کو کف دست کی ضرورت ہوتی ہی
ویسا ہی فقہ کی بھی ضرورت ہوتی ہی۔ بغیر اس علم کے آدمی کا کام نہین چلتا۔
مسائل علم فقہ بقدر حاجت سیکھنا فرض عین ہی اور حاجت سے زیادہ سیکھنا فرض کفایہ

ہی در مختار مین خلاصہ سے نقل کیا ہی کہ فقہ کی کتابون کا خود دیکھنا رات کی عبادتون سے
افضل ہی کیونکہ یہ فرض کفایہ ہی اور فقہ کا سیکھنا افضل ہی باقی قرآن سے یعنے کسی
نے بقدر حاجت قرآن کو حفظ کر لیا بعد اُسکے اُسکو مہلت معین ملی تو افضل ہی کہ فقہ کا
شغل کرے اسلیے کہ قرآن کا حفظ کرنا فرض کفائی ہی اور ضروری حاجت کے موافق
فقہ کا سیکھنا فرض عین ہی اور فرض عین فرض کفایہ پر مقدم ہوتا ہی اور جمیع مسائل فقہ
کا سیکھنا جمیع قرآن کے حفظ کر لینے سے زیادہ ضروری ہی کہ عامۂ خلائق کو عبادات
و معاملات کی حاجت زیادہ ہوتی ہی اور بہ نسبت حافظون کے فقہا کم پائے جاتے
ہین اسوجہ سے جمیع مسائل فقہ کا جاننا حفظ سے افضل ہی۔ خزانہ سے رد المحتار
مین نقل کیا ہی کہ امام محمد صاحب نے حلال وحرام کے باب مین دو لاکھ ایسے مسائل
جمع کیے ہین کہ جنکا یاد کر لینا لوگون کو بہت ضروری ہی۔

فائدہ امام محمد بن حسن صاحب نے ایک ہزار نو سو ننانوے کتابین تصنیف کی ہین
انمین سے بقول اکثر چھ کتابون کو اصول اور کتب ظاہر روایت کہتے ہین اور بعضون
نے پانچ کتابون کو ظاہر روایت بتلایا ہی۔ اسکا مفصل بیان تبصرہ مین ملیگا۔

فقہ حنفی :

اس سے پہلے جو فضائل بیان ہوئے ہیں وہ نفس فقہ کے تھے اب فقہ حنفی
کے متعلق فضائل کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ نے کیا ہی انصاف کی بات
فرمائی ہے الناس عیال ابی حنیفۃ فی الفقہ (لوگ فقہ میں ابو حنیفہؒ کی اولاد
ہیں) اور دوسری جگہ فرمایا ہے کہ :

من اراد الفقه فليلزم اصحاب ابی حنیفة فان المعانی قد تیسرت لهم والله ما صرت فقیها الا بکتب محمد بن الحسن اھ الدر المختار علی هامش الشامی ص۳۵ ج۱ ۔

یعنی جو فقہ سیکھنا چاہے اس کو اصحاب ابو حنیفہؒ کو لازم پکڑے اس لیے کہ معانی و مطالب ان کے آسان ہو گئے ہیں اور خدا کی قسم امام محمد بن حسن کی کتابوں ہی سے ماہر ہوا ہوں۔

علامہ شعرانیؒ "میزان الاعتدال" میں فرماتے ہیں:-

"خداوند قدوس نے جب اس عاجز پر شریعت کے چشمہ اسرار کو منکشف فرمایا تو میں نے تمام مذاہب کو اس سے لگا یا ہوا پایا اور میں نے ائمہ اربعہ کے مذاہب کو دیکھا کہ وہ تمام نہروں کی شکل میں بہہ رہے ہیں اور وہ تمام مذاہب جو مٹ گئے وہ پتھر کی شکل میں بدل گئے ہیں اور تمام ائمہ میں سب سے زیادہ لمبی نہر میں نے امام ابو حنیفہؒ کی پائی اور اس کے قریب امام مالکؒ کی پھر امام شافعیؒ کی اور پھر امام احمد بن حنبلؒ کی اور ان سب میں چھوٹی نہر امام داؤد کے مذہب کی تھی حال یہ کہ وہ پانچویں صدی میں ختم ہو گیا پس میں نے اس کا مطلب یہ لیا کہ نہروں کی لمبائی سے ان مذاہب پر عمل کے زمانہ کی لمبائی مراد ہے پس جس طرح امام ابو حنیفہؒ کا مذہب تمام مذاہب مدونہ میں شروع میں وجود میں آیا اسی طرح وہ سب سے آخر میں ختم ہوگا اھ"

اسی طرح امام ربانی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مکتوبات میں لکھتے ہیں:

"اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ولایت کے کمالات فقہ شافعی کے ساتھ موافقت رکھتے ہیں اور کمالات نبوت کی مناسبت فقہ حنفی کے ساتھ ہے یعنی اگر بالفرض اس وقت میں کوئی پیغمبر مبعوث ہوتا تو فقہ حنفی کے موافق عمل کرتا، اس وقت خواجہ محمد پارسا قدس سرہ کی اس سخن کی حقیقت معلوم ہو گئی جو انہوں نے "فصول ستہ" میں نقل کیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام نزول کے بعد امام رضی اللہ عنہ کے مذہب کے موافق عمل کریں گے"

(مکتوب ۲۸۲ دفتر اول ص۵۸۵)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام امام صاحب کی تقلید کریں گے بلکہ وہ تو مجتہد ہوں گے لیکن ان کا اجتہاد فقہ حنفی کے اجتہاد سے موافق ہو گا۔

مسند الہند حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فیوض الحرمین میں تحریر فرماتے ہیں کہ:-

عرفنی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان فی المذهب الحنفی طریقة انیقة هی اوفق الطریق بالسنة المعروفة التی جمعت ونقحت فی زمان البخاری واصحابه اھ ۔

یعنی مجھ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا کہ مذہب حنفی ایک عمدہ طریقہ ہے جو اس سنت سے زیادہ موافق ہے جو امام بخاریؒ اور ان کے اصحاب و دیگر محدثین کے زمانہ میں جمع ہوئی اور پھیلی۔

نیز ہر زمانہ میں اکثریت مذہب حنفی پر عمل کرتی آئی ہے اور اکابر صوفیہ بھی

مذہب حنفی کے مطابق ہی عمل کرتے رہے ہیں، جیسا کہ درمختار ص۳۷ میں ہے

وقد اتبعہ کثیر من الاولیاء الکرام من اتصف بثبات المجاھدۃ ورکض فی میدان المشاھدۃ کابراھیم بن ادھم، وشفیق البلخی و معروف الکرخی وابی یزید البسطامی وفضیل بن عیاض وداؤد الطائی وابی حامد اللفاف وخلف بن ایوب وعبد اللّٰہ بن مبارک ووکیع بن الجراح وابی بکر الوراق وغیرھم ممن لا یحصی لبعدہ ان یستقصی فلو وجد وا فیہ شبھۃ ما اتبعوہ ولا اقتدوا بہ ولا وافقوہ ا‍ھ

نیز جس طرح امام صاحب تمام علوم وفنون میں یکتائے زمانہ تھے اسی طرح آپ کے خدام اور شاگرد بھی خصوصی مہارت کے حامل تھے، ابن کرامہ کے سامنے کسی نے کہا کہ اخطأ ابو حنیفۃ (ابو حنیفہؒ نے غلطی کی ہے) ابن کرامہ نے اس کے جواب میں فرمایا تو یہ کس طرح کہتا ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے پاس ابو یوسفؒ اور زفر جیسے قیاس والے تھے اور یحیی بن ابی زائدہ اور حفص بن غیاث اور حبان جیسے حفاظ حدیث تھے اور قاسم بن معن جیسا فقہ اور عربیت کا ماہر تھا اور داؤد طائی اور فضیل بن عیاض جیسے زاہد تھے ان کے ہوتے ہوئے وہ غلطی نہیں کر سکتے اور اگر وہ غلطی کرتے بھی تو یہ لوگ ان کو حق کی طرف لے آتے۔

(مفتاح السعادۃ ص ۹۳/ ج ۲)

امام صاحبؒ کے یہاں تدوین فقہ کی صورت یہ تھی کہ آپ کے سب شاگرد جمع ہو کر کسی مسئلہ پر بحث کرتے، اخیر میں امام صاحبؒ اس مسئلہ کو پوری وضاحت سے بیان فرماتے پھر اگر سب کا اتفاق ہوتا تو وہ لکھ دیا جاتا۔ آپ کے طریقۂ اجتہاد

سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع ہوتا تھا اس کے بعد حدیث کی طرف اور یہ حدیث قرآن سے زیادہ قریب ہوتی اس پر عمل کرتے تھے مثلاً صلوٰۃِ خوف کی بہت سی صورتیں احادیث میں مروی ہیں ان میں سے امام صاحبؒ نے ابن مسعودؓ کی روایت کردہ صورت اختیار فرمائی جو الفاظِ قرآن سے زیادہ قریب ہے پھر اگر احادیث یا صحابہؓ میں اختلاف نظر آتا تو فرماتے کہ صحابہؓ کی اقتداء کے بغیر کوئی چارہ نہیں اور بایھم اقتدیتم اھتدیتم کے پیش نظر کسی ایک صحابی کی روایت کو اختیار فرماتے اور تابعین میں اختلاف ہوتا تو چونکہ ان میں صحبتِ نبویؐ یا دوسری خصوصیت نہیں تھی اس لیے فرماتے کہ نحن رجال وھم رجال اور خود اجتہاد فرماتے۔ اس طریقۂ تدوین سے آپ نے ساٹھ ہزار مسائل استنباط کیے۔

(امام ابو بکر بن عتیق سے مروی ہے کہ امام صاحبؒ نے پانچ لاکھ مسائل کا استخراج کیا اور خطیب خوارزمیؒ نے لکھا ہے کہ آپ نے تین لاکھ مسائل نکالے، اڑتیس ہزار عبادات میں اور باقی معاملات میں اگر آپ نہ ہوتے تو لوگ گمراہی میں رہتے۔

(عن مالک بن انس انہ قال وضع ابو حنیفۃ ستین الف مسئلۃ فی الاسلام) وعن الامام ابی بکر بن عتیق انہ وضع خمسمائۃ الف مسئلۃ وذکر خطیب الخوارزمی انہ وضع ثلاثۃ الاف[1] مسئلۃ وثلاثین الفاً فی العبادات و الباقی فی المعاملات لولا ھذا لبقی الناس فی الضلالۃ لتراھم۔

---

[1] ھکذا فی الاصل ولعل الصحیح "ثلاث مائۃ الف"۔

(مفتاح السعادہ ص۱۷)

غرض امام صاحبؒ نے فقہ کے لیے ایسا نمایاں کارنامہ سرانجام دیا کہ زمانہ اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہے۔

فقہ حنفی کی تاریخی حقیقت

موقع ہے کہ اس سلسلے میں فقہ حنفی کی تاریخی حقیقت سے بھی بحث کی جائے، آپ نے اوپر خلف بن ایوب کا قول پڑھا کہ اللہ تعالیٰ سے علم محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پہنچا، حضرت سید المرسلینؐ سے صحابہ کرام کو، صحابہ کرام سے تابعین کو تابعین سے امام ابو حنیفہؒ کو۔

حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین من رب العالمین میں اس کے متعلق سیر حاصل بحث کی ہے، اس کے مطالب خلاصۃً لکھے جاتے ہیں۔

"علمائے امت دو قسم میں منحصر ہیں، ایک حفاظِ حدیث جنھوں نے دین کے خزانوں کی حفاظت کی اور اس کے چشموں کو تکدر و تغیر سے پاک صاف رکھا، انہی کی کوششوں کا اثر تھا کہ جن لوگوں کی طرف اللہ پاک کی جانب سے بہتری بڑھی وہ پاک چشموں پر وارد ہوئے، دوسری قسم فقہائے اسلام ہیں، جنکے اقوال پر مخلوق میں فتویٰ کا دار و مدار ہے، یہ گروہ استنباطِ احکام کے ساتھ مخصوص ہے، انھوں نے قواعد حلال و حرام کے انضباط کا اہتمام کیا، وہ زمین پر آسمانوں کے تاروں کی مثال ہیں کہ ان کی وجہ سے تاریکی میں بھٹکنے والے ہدایت پاتے ہیں، کھانے پینے سے بھی زیادہ انسان اُن کے محتاج ہیں، اور اُن کی اطاعت نص کے رو سے ماں باپ سے بھی زیادہ فرض ہے، ایک روایت میں "اولی الامر" سے مراد علماء ہیں، دوسری میں اُمراء۔ سب سے اوّل سید المرسلینؐ نے تبلیغ کے منصب شریف کو ادا کیا، آپؐ کے بعد صحابہؓ نے، اس بارہ میں بعض صحابہؓ مکثر تھے، بعض متوسط، بعض مقل، صحابہؓ میں سے جن کے فتاویٰ محفوظ ہیں وہ ایک سو کچھ اوپر تیس تھے، ان میں مرد اور بی بی دونوں شامل ہیں، اُن میں سے جن کے فتوے کثیر ہیں وہ (حضرات) عمرؓ بن خطاب، علیؓ بن ابی طالب، عبداللہؓ بن مسعود، عائشہؓ ام المومنین، زیدؓ بن ثابت، عبداللہ ابن عباسؓ، اور عبداللہ بن عمرؓ ہیں، ان میں سے ہر ایک کے فتووں سے ایک ضخیم جلد مرتب ہو سکتی ہے۔

مسروقؒ کا قول ہے کہ میں صحابہؓ کی صحبت میں رہا، ان کا علم چھ کو پہنچا، علیؓ، عبداللہؓ، عمرؓ، زیدؓ بن ثابت، ابو الدرداءؓ، اُبَیؓ بن کعب (رضی اللہ عنہم اجمعین) ان چھ کا علم دو کو پہنچا، علیؓ و عبداللہؓ۔[1]

---

[1] امام نووی التقریب اصول حدیث میں لکھتے ہیں، صحابہؓ کا علم چھ پر منتہی ہوا، عمرؓ، علیؓ، اُبیؓ، زیدؓ بن ثابت، ابو الدرداءؓ، ابن مسعودؓ، اسکے بعد ان چھ کا علم علیؓ و عبداللہؓ پر منتہی ہوا۔ (دیکھو التقریب النووی ص۲۳)

یہ بھی مسروقؒ کا قول ہے کہ صحابہ رضؓ کی مثال پانی کے تالابوں کی ہے، ایک ایسا تالاب ہے جس سے ایک سوار سیراب ہو، ایک ایسا جس سے دس سوار سیراب ہوں، ایک ایسا جس سے رُوئے زمین کے آدمی سیراب ہوجائیں۔ عبداللہ رضؓ (بن مسعود) انہی میں سے ہیں، جن چارؓ سے قرآن حاصل کرنے کا ارشاد نبویؐ ہوا اُن میں ابن اُمّ عبد (ابن مسعود) کا نام اوّل لیا، اعمشؒ نے ابراہیمؒ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ جب کسی معاملے میں (حضرت) عمرؓ و عبداللہؓ جمع ہوجاتے تھے تو وہ اس کی برابر کسی کو نہ سمجھتے تھے، اگر دونوں میں اختلاف ہوتا تو عبداللہؓ کے قول کو زیادہ پسند کرتے، اس لئے کہ وہ زیادہ باریک بین تھے۔ (لانہ کان الطف۔)

ابن مسعودؓ کے متعلق (حضرت عمرؓ کا) قول ہے، کُنیف ملئ علماً۔ علم سے بھرا ہوا ایک تھیلا ہے۔ ابو موسیٰؓ کا قول ہے کہ عبداللہؓ کی ایک مجلس میں بیٹھنا ایک سال کے عمل سے زیادہ میرے نفس میں تاثیر کرتا ہے، علیؓ بن ابی طالب کے احکام وفتاویٰ پھیلے گر خداشیعوں کو ..... کرے انھوں نے ان کا بہت سا علم ان پر جھوٹ باندھ کر فاسد کردیا، اس لئے صحیح روایتوں میں ان کی وہی حدیث یا فتویٰ معتبر خیال کرتے ہیں، جو اہل بیت یا اصحاب عبداللہؓ بن مسعود کے ذریعہ سے پہنچا ہے، خود حضرت کو اس کا شکوہ تھا کہ اُن کے علم کے حامل نہیں، (کما قال) ان ھٰھنا علما لو اصبت لہ الحملۃ، یہاں بڑا علم ہے اگر لینے والے اس تک پہنچیں، محمد بن جریر طبری کا قول ہے کہ حضرت عمرؓ کے اصحاب میں سے ایک بھی ایسا نہ ہوا جس نے ان کے فتاویٰ اور مذاہب فی الفقہ لکھے ہوں سوائے ابن مسعودؓ کے، وہ اپنا قول اور مذہب، قول عمرؓ کے مقابلے میں ترک کردیتے تھے، ان کی مخالفت کسی مسئلے میں نہیں کرتے تھے، دین اور مذہب امت میں اصحاب عبداللہ بن مسعودؓ، اصحاب زیدؓ ابن ثابت، اصحاب عبداللہ بن عمرؓ اور اصحاب عبداللہ بن عباسؓ سے پھیلا، انہی چارؓ کے اصحاب سے سارے آدمیوں کو علم پہنچا ہے، صحابہؓ کے بعد ان کے تلامذہ ..... کوفہ میں علقمہ بن قیس النخعی، اسود، عمرو بن شرحبیل، مسروق الہمدانی، قاضی شریح ..... تھے، یہ سب کے سب اصحاب علیؓ و عبداللہؓ

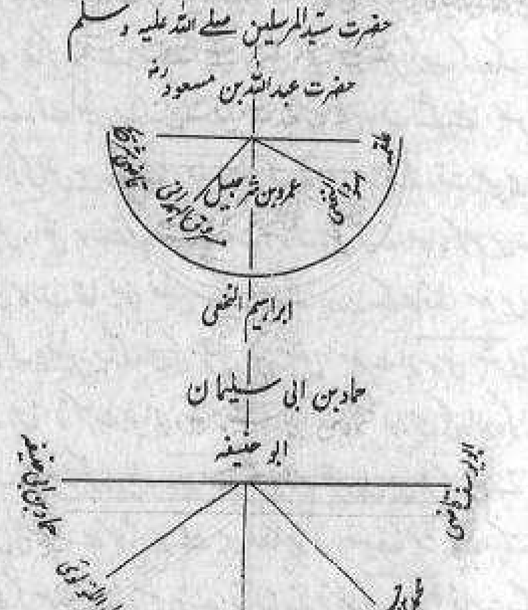
ؔ اس قول کی تائید امام مسلمؒ نے مقدمۂ صحیح مسلم میں کی ہے، لکھا ہے کہ مغیرہؒ ان روایتوں میں سے جو حضرت علیؓ سے پہنچا تیں صرف وہ روایت قبول کرتے جو اصحاب عبداللہ بن مسعودؓ کی سند سے ہوتی، یہ بھی لکھا ہے کہ اصحاب علیؓ نے ان کا علم فاسد کردیا، (دیکھو مقدمہ صحیح مسلم حاشیہ قسطلانی ج ۱ ص ۱۱۳)۔

ابن مسعود ہیں، اور اکابر تابعین سے ہیں، اکابر صحابہؓ کی موجودگی میں فتویٰ دیتے تھے اور وہ اس کو جائز رکھتے تھے۔

اس طبقے کے بعد ابراہیم نخعی و عامر الشعبی و سعیدؒ بن جبیر ..... ہوئے، ان کے بعد حماد بن ابی سلیمان، سلیمان بن المعتمر، سلیمان الاعمش، اور مسعر بن کدام، ان کے بعد محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلےٰ سفیان ثوری، اور ابو حنیفہؒ ہوئے ..... ان کے بعد حفص بن غیاث، وکیع بن الجراح اور اصحاب ابو حنیفہؒ مثل ابو یوسفؒ القاضی، زفر بن ہذیل، حماد بن ابو حنیفہؒ، حسن بن زیاد القاضی اور محمد بن حسن قاضی رقہ ہوئے۔" (انتہی اعلام الموقعین خلاصۃً)۔

شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں یہ بحث لکھی ہے، حافظ ابن قیمؒ اور شاہ صاحبؒ کی بحث میں تفصیل اور اجمال کا فرق ہے۔

اقوال بالا کی بنیاد پر فقہ حنفی کا سلسلہ حسب ذیل بصورت شجرہ قائم کیا جاسکتا ہے۔



فقہ حنفی پر بحث کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ رجالِ فقہ موصوف کے حالات مختصراً بیان کر دیئے جائیں، جن سے ان حضرات کا مرتبہ علمی وعملی معلوم ہو سکے۔

یہ آپ معلوم کر چکے ہیں کہ فقہ کے مرجعِ کل آنحضرتؐ کے بعد حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود [1]: کنیت ابو عبد الرحمٰن، قدیم الاسلام، اُن سے پہلے صرف پانچ حضرات اسلام لا چکے تھے، اسلام لانے کے وقت عمر کا تخمینہ بیسؔ سال کے قریب ہوتا ہے، مشرف باسلام ہونے کے وقت ہی تعلیم قرآن کی التجا پیش کی، ارشاد ہوا، انک لغلام معلم، بے شک و شبہ تم نوجوان معلّم ہو، سترؔ سورتیں خود ذاتِ اقدسؐ سے حفظ کیں، پہلے شخص ہیں جنہوں نے آنحضرتؐ کی طرف سے کفارِ قریش کو قرآن مجید (سورۃ الرحمٰن) حرم میں سُنایا، سخت زحمت اُٹھائی، کفار منہ پر ضربیں مارتے تھے اور یہ سورۃ الرحمٰن سُنائے جاتے تھے، کسی نے اس تکلیف پر اظہار افسوس کیا تو فرمایا کہو تو پھر سُنا دوں، اب کفار سے زیادہ کوئی میری نظر میں ناچیز نہیں، یہ گویا پہلا سبق معلّمی کا تھا۔

اسلام سے مشرف ہونے کے بعد ہی حضرت سرورِ عالمؐ نے ان کو اپنی خدمت سے مخصوص کر لیا تھا، اذن عام تھا کہ پردہ اُٹھا کر خدمت میں چلے آئیں، راز کی باتیں بھی سُنیں مگر جب کہ روک دیئے جائیں، باہر تشریف آوری کے وقت نعلین مبارک پہناتے، عصا لے کر داہنی جانب آگے چلتے، مجلس کے قریب پہنچ کر نعلین مبارک اُتار کر بغل میں رکھ لیتے، عصا پیش کرتے، مراجعت کے وقت بھی یہی عمل ہوتا، واپسی پر اوّل حجرہ میں داخل ہوتے، وضو کے وقت مسواک پیش کرتے، صحابۂ کرام میں صاحب النعلین والسواک والسواد اُن کا لقب تھا، یعنی نعلین مبارک، مسواک اور راز کے محافظ، سفر میں بستر مبارک طہارت کا پانی، مسواک، نعلین مبارک ان کی تحویل میں رہتیں، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ جب یمن سے مدینہ طیبہ پہنچے ہیں، تو کثرتِ باریابی دیکھ کر حضرت ابن مسعودؓ اور ان کی والدہ کو اہلِ بیت سمجھے، دو بار ہجرت کی، ایک بار حبشہ کو دوبارہ مدینہ منورہ کو، تمام غزوں میں شریک ہوئے، بدر میں ابو جہل کا سر خود اس کی تلوار سے کاٹا، جو صلے میں عطا ہوئی، ضعیف الجثہ تھے، ایک موقعہ پر ان کی باریک پنڈلیاں دیکھ کر صحابۂ کرامؓ ہنس پڑے، تو آپؐ نے فرمایا عبد اللہؓ قیامت کے دن میزان

[1] ان حالات کا ماخذ، طبقات ابن سعد، تاریخ الخطیب، اسد الغابہ، الاستیعاب، الاصابہ، اعلام الموقعین، اور نزہۃ الابرار فی الاسامی والاخبار ہیں۔ شروانی

میں اُحد سے بھی زیادہ بھاری ہوں گے، دوسری روایت میں ہے کہ عبد اللہؓ کا ایک پاؤں اُحد سے زیادہ بھاری ہوگا، جنّت کی بشارت پائی۔

۳۲ھ میں مدینہ منورہ میں وفات پائی، حضرت عثمانؓ نے نماز جنازہ پڑھائی، بقیع میں دفن ہوئے، حضرت ابو درداءؓ نے خبر وفات سُن کر کہا، ما ترک خلفه مثله، اپنا مثل نہیں چھوڑ گئے، عمر کچھ اُوپر ساٹھ برس کی ہوئی۔

لباس عمدہ سپید پہنتے تھے، عطر بہت لگاتے، رات میں عطر کی خوشبو سے پہچان لئے جاتے، دولتمند تھے، نوّے ہزار (۹۰۰۰۰) درہم ترکے میں چھوڑے، بیس ہزار (۲۰۰۰۰) درہم خزانۂ خلافت میں جمع تھے، وہ بھی ورثاء کو ملے۔

حضرت سرورِ عالمؐ اُن سے قرآن مجید پڑھوا کر سُنتے تھے، حیاتِ مبارک کے سال آخر میں جب حضرت جبرئیلؑ نے رمضان میں دوؔ بار کلام مجید آپ کو سُنایا تو یہ بھی حاضر تھے، اس طرح اخیر نسخ وتبدیل سے آگاہی کا موقعہ ملا، ارشادِ نبویؐ ہے کہ جس کو یہ محبوب ہو کہ قرآن اسی طراوت و تازگی سے پڑھے جیسا کہ وہ نازل ہوا ہے تو اُس کو چاہیئے کہ ابن امّ عبدؓ کی قرأت سے پڑھے، ارشاد ہے، وتمسکوا بعهد ابن ام عبد، ابن مسعودؓ کی ہدایت اور حکم کو مضبوط پکڑے رہو، جن چارؔ صاحبوں سے قرآن سیکھنے کا حکم فرمایا گیا ان میں اوّل ان کا نام لیا، باقی تینؔ صاحب یہ ہیں، (حضرت) معاذ بن جبلؓ، اُبَیّ بن کعبؓ، اور سالمؓ مولیٰ ابی حذیفہ، حافظِ قرآن تھے، صحابۂ کرامؓ میں ان کا اقرب الی اللہ وسیلہ ہونا، اور اقربهم زلفی (سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے قریب) ہونا مسلّم تھا، ہیئتِ ظاہری سیرت اور طریقے میں اور شان و وقار میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سب سے زیادہ مشابہ تھے، اسی طرح علقمہؒ حضرت ابن مسعودؓ سے مشابہ تھے۔

حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں حضرت عمارؓ بن یاسر کو امیر کوفہ اور ان کو وزیر و معلّم بنا کر بھیجا، اہلِ کوفہ کو اس موقع پر لکھا، میں ان دوؔ صاحبوں کو بھیجتا ہوں جو نجباء صحابہؓ سے ہیں، اور اہلِ بدر سے ہیں اُن کی اقتداء اور اطاعت کرو اور حکم مانو، عبد اللہ بن مسعودؓ کو میں نے قسم ہے رب کی اپنے اُوپر ایثار کر کے تمہارے پاس بھیجا ہے، ان کی نسبت حضرت عمرؓ کا قول ہے، کُنیف

ملئ علماً۔ ایک تھیلا ہیں علم سے بھرے ہوئے، یہ قول تین بار مکرر فرمایا، حضرت علی رضؓ کا قول ہے: "قرأ القرآن فأحل حلاله وحرم حرامه فقيه في الدين عالم بالسنة" ابن مسعودؓ نے قرآن پڑھ کر جو اس میں حلال تھا اس کو حلال کیا اور جو حرام تھا اس کو حرام، دین کے فقیہ ہیں، سنت کے عالم، امام شعبیؒ کا قول ہے، ما كان في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أفقه من صاحبنا عبد الله ابن مسعود، اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ہمارے استاد عبداللہ بن مسعودؓ سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہ تھا۔

روایت حدیث بہت کم کرتے تھے، الفاظ حدیث میں سخت احتیاط کرتے تھے، جس وقت قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم زبان سے نکلتا کانپ اٹھتے، فرماتے تھے ليس العلم بكثرة الرواية ولكن العلم الخشية، علم کثرت روایت کو نہیں کہتے بلکہ علم خدا سے ڈرنے کو کہتے ہیں، عمرو بن میمون کا قول ہے کہ میں ایک برس عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس رہا۔ ایک دن بھی انھوں نے رسول اللہ سے حدیث روایت نہیں کی، نہ یہ کہا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صرف ایک بار حدیث بیان کی اور ان کی زبان پر لفظ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاری ہوا، بے قرار ہو گئے، میں نے دیکھا کہ ان کی پیشانی سے پسینہ ٹپک رہا تھا، الفاظ بالا کہہ کر یہ الفاظ کہے، انشاء اللہ اما فوق ذالك واما قريب من ذالك او دون ذالك، انشاء اللہ یا اس سے بڑھ کر یا اس کے قریب یا اس سے کم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے حدیث سنی، حضرات ابن عباسؓ، ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ نے منجملہ دیگر صحابہؓ کے ان سے حدیث سنی، تابعینؒ میں علقمہؒ، اسودؒ، مسروقؒ، ابو وائل شقیقؒ، شریحؒ وغیرہم نے۔

حالاتِ بالا پر ایک نظر حضرت ابن مسعودؓ کے حسب ذیل اوصاف نمایاں ہیں، قدیم الاسلام ہونا، ابتدا سے انتہا تک ذات اقدس سے قرب تام اور شرف خدمت، معتمد و محرم اسرار ہونا، وفور علم و شانِ معلمی و خوبی تعلیم، حافظ و اعلم بکتاب اللہ ہونا، علم و فقہ و سنت میں فوقیت اور تفقہ میں باریک نظری، قرب الٰہی و وسیلہ الی اللہ ہونے میں امتیاز، ہیئت ظاہری، سیرت اور طریقے میں اور شان و وقار میں سب سے زیادہ آپ سے مشابہ ہونا، آنحضرت ﷺ کا ارشاد، تمسكوا بعهد ابن ام عبد، ابن مسعودؓ کی

ہدایت اور حکم کو مضبوط پکڑے رہو، حضرت عمرؓ کا ان کے علم و تفقہ پر اعتماد کلی، اہل کوفہ کو ان کی اقتدار اطاعت اور ان کے حکم ماننے کا امر، حضرت علیؓ کی ان کے علم کتاب و فقہ و سنت کی توثیق، فقہ میں باریک نظری، روایت حدیث کی تقلیل اور حفاظت الفاظ میں احتیاط۔

یہ تم سن چکے کہ تمام صحابہ کرامؓ کے علم کے حامل چھ حضرات تھے، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم اجمعین، یہ بھی سن چکے ہو کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا علم حضرت ابن مسعودؓ اور ان کے شاگردوں کے پاس رہا، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے ان سے حدیث سنی، مسروقؒ کا قول پڑھ چکے کہ چھ کا علم دو کو پہنچا، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کو، یہ بھی سن چکے کہ حضرت علیؓ کا علم وہی محفوظ رہا جو اہل بیت اطہار کے سینوں میں رہا، یا حضرت ابن مسعودؓ کے، نتیجہ ظاہر ہے کہ علم صحابہؓ کے مرجع اخیر اور خزینہ دار حضرت ابن مسعودؓ تھے، رضی اللہ عنہ۔

اس خلاصہ حالات سے حضرت ابن مسعودؓ کے وجود کی عظمت علم و تعلیم کی جلالت ثابت ہوتی ہے، اسی کا اثر تھا جو خطیب نے لکھا ہے کہ فبث عبد الله فيهم علما كثيرا وفقه منهم جما غفيرا، عبداللہؓ نے اہل کوفہ میں علم بکثرت پھیلایا، اور گروہ کثیر کو فقیہ بنا دیا، حضرت ابن مسعودؓ کے شاگردوں کی بابت حافظ ابن قیمؒ کا قول پڑھ چکے کہ اکابر تابعین سے تھے، اور اکابر صحابہؓ کی موجودگی میں فتویٰ دیتے تھے، جس کو وہ حضرات جائز رکھتے۔

علقمہ بن قیسؒ نخعی ہیں، التابعي الكبير الجليل الفقيه البارع، بڑی شان کے جلیل القدر تابعی فقیہ عقل و دانش میں فائق، كان من الربانيين، علمائے ربانی میں سے تھے، اجمعوا على جلالته وعظم محله ووفور علمه وجميل طريقته، ان کی جلالت شان، عالی قدری اور خوبی طریقہ پر اجماع ہے، ابراہیم النخعی کا قول ہے، كان علقمة يشبه بابن مسعود، علقمہ ابن مسعودؓ سے مشابہ تھے، (تہذیب الاسماء نووی)۔

دیکھو عہد اسلام کی سیر حاصلی، ان کے دو بھتیجے، اسود اور عبدالرحمٰن بلند مرتبہ تابعی ہیں، اور

ایک نواسہ ابراہیم نخعیؒ، ایک گھر میں چار عالی قدر تابعی۔

مسروق الہمدانی اتفقوا علی جلالتہ وتوثیقہ وفضیلتہ وامامتہ، ان کی جلالت، امامت اور ثقہ ہونے پر اجماع ہے، حضرت ابو بکرؓ کے پیچھے نماز پڑھی، حضرت عمرؓ و حضرت علیؓ سے ملاقات کی، شعبیؒ کے استاد ہیں۔ (تہذیب الاسماء)

اسود النخعی تابعی فقیہ امام صالحؒ، حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ کو دیکھا، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ و حضرت عائشہؓ وغیرہم سے روایت کی، اتفقوا علی توثیقہ وجلالتہ۔ ان کے ثقہ اور جلالت پر اتفاق ہے، اسّی حج اور عمرے علیحدہ علیحدہ کئے۔ (تہذیب الاسماء)

عمرو بن شرجیل الہمدانی امام بخاریؒ، مسلمؒ، و ترمذیؒ اور نسائیؒ نے ان سے روایت کی ہے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے روایت کی، (خلاصہ تذہیب) ثقہ عابد تھے۔ (تقریب التہذیب)

شریح القاضی زمانۂ نبوت پایا، حضوری سے مشرف نہ ہوتے، حضرت عمرؓ نے ان کو قاضی کوفہ مقرر کیا، وہاں ساٹھ برس قاضی رہے، حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا انت اقضی العرب تم عربوں میں قضا میں فائق ہو، ان کی روایتوں کے حجت ہونے اور اُن کے ثقہ ہونے اور دین وفضل پر اور ذکاوت پر اتفاق ہے، نیز ان کے سب سے زیادہ عالم قضا ہونے پر۔ (تہذیب الاسماء)

ابراہیم النخعی تابعی جلیل القدر، حضرت عائشہؓ کی خدمت میں باریاب ہوتے، ان کے ثقہ ہونے جلالت شان اور فقہ میں فائق ہونے پر اتفاق ہے، شعبیؒ نے اُن کی وفات کے وقت فرمایا، ما ترک احدًا اعلم منہ وافقہ، انھوں نے اپنے آپ سے زیادہ عالم اور فقیہ نہیں چھوڑا، اعمش کا قول ہے، کان النخعی صیرفی الحدیث، نخعی حدیث کے نقاد تھے، (تہذیب الاسماء)

حماد بن ابی سلیمان اشعری کوفی ہیں، ابو اسمٰعیل کنیت، حضرت انسؓ، اور ابن المسیبؒ اور ابراہیمؒ سے روایت کی اور ان سے ابو حنیفہؒ اور شعبہؒ نے، ثقہ، امام مجتہد، سخی وجواد تھے، ابو اسحٰقؒ کا قول ہے کہ وہ شعبیؒ سے فقہ میں فائق تھے۔ (الکاشف للذہبی)

فقہ حنفی پر ایک نظر

(۱) بیان بالا سے واضح ہو چکا کہ جس علم صحابۂ کرامؓ کے مرجع آخر و خزینہ دار حضرت ابن مسعودؓ تھے، وہ تابعین کبار کو پہنچا، ان سے ابراہیم نخعیؒ کو، ان سے حماد بن ابی سلیمانؒ کو، ان سے امام ابو حنیفہؒ کو، ان سے ابو یوسفؒ و محمد بن حسن وغیرہما تلامذہ کو، یہی وہ علم تھا جس کی تدوین وترویج کا اہتمام اکابر صحابۂ کرامؓ نے اہتمام کتاب اللہ کے بعد اس زمانے میں کیا جبکہ روایت حدیث قلیل تھی، بلکہ روکی جاتی تھی، خلفائے راشدینؓ کا دور اسی کے اہتمام میں صرف ہو گیا، امام اعظمؒ اور ان کے تلامذہ کی کوششوں نے اس علم دین کو مدوّن و مرتب کر کے ایک ایسا آئین شریعت ملک وملت کے سامنے رکھ دیا جو حق و ہدایت کی قوت سے دنیائے اسلام کی عبادات ومعاملات کی ضرورتوں اور حاجتوں کو روا کرنے اور دنیائے اسلام میں پھیلنے کے لئے تیار اور آمادہ تھا، اس علم کی یہ عجیب خصوصیت ہے کہ چار پُشت تک تابعینؒ کے سینوں میں رہنے کے بعد اُمّت کو ملا، اس کا نتیجہ بدیہی یہ ہے کہ امام اعظمؒ کا علم صحابۂ کرامؓ کے علم کا مجموعہ ہے اور وہ فقہ حنفی ہے۔

(۲) مذہب اسلام روئے زمین کے انسانوں کے لئے آخری دین الٰہی ہے۔ اس کا اعلان ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ غالب رہیں گے، یہ بھی اس کا اعلان ہے کہ وہ تمام ادیان پر حق و ہدایت کی قوت سے غالب رہیگا، اور یہ بھی کہ حزب اللہ کا طرۂ امتیاز غلبہ ہے۔

اسلام کے فرق باطلہ کے باطل ہونے کی بڑی دلیل اس میں ہے کہ وہ کبھی دیر پا غلبہ روئے زمین پر نہ پا سکے، ان کا کارنامہ یہی ہے کہ کسی نہ کسی طرح انھوں نے اپنے وجود کو قائم رکھا، مثال کے لئے دیکھیو فرقۂ باطنیہ کی تاریخ۔

مذاہب حقہ میں سب سے زیادہ غلبہ مذہب حنفی کو ابتداء سے آج تک حاصل رہا ہے، مورخین و محدثین اس کے شیوع کو زمین پر چھا جانے سے تعبیر کرتے ہیں، امام سفیانؒ بن عیینہ کا قول تم نے پڑھا ہے کہ ابو حنیفہؒ کی رائے آفاق میں پہنچ گئی، وقد بلغ الآفاق، خطیب نے امام ابو یوسفؒ کے حالات میں لکھا ہے، وبث علم ابی حنیفۃ فی اقطار الارض، انھوں نے ابو حنیفہؒ کا علم زمین کے ایک ..

سے دوسرے کنارے تک پہنچا دیا۔

تم اُوپر پڑھ چکے ہو کہ شیخ طاہر پٹنی صاحب مجمع البحار نے المغنی میں فقہ حنفی کا سارے [...] میں پھیل جانا اور رُوئے زمین کو ڈھک لینا لکھا ہے، ان کے الفاظ ہیں: "العلم المنتشر فی الآفاق علو طبق الارض" یہ بھی لکھا ہے کہ "اگر مذہبِ فقہ حنفی میں اللہ تعالےٰ کا سِرّ خفی نہ ہوتا تو نصف [...] قریب اسلام اُس کے تقلید کے جھنڈے کے نیچے جمع نہ ہو جاتا۔" مُلّا علی قاری ؒ نے دو ثلث اہلِ اسلام [...] گیارہویں صدی ہجری میں حنفی ہونا لکھا ہے۔

اس کی قوتِ ظہور اور خوبیِ تدوین و کمالِ ترتیب کا اندازہ اس سے کرو کہ امام اعظم ؒ کی [...] کے ٹھیک سولہ[19] برس بعد خلیفۂ بغداد ہادی کے عہد میں امام ابو یوسف ؒ ۱۶۹ھ میں قاضی مقرر [...] ہیں، وہ قوت ان کے علم میں ہے کہ عہدِ اسلام میں اوّل مرتبہ قاضی القضاۃ کی لیلسان ان کے [...] راست آتی ہے، اور فقہ حنفی رُوئے زمین پر کارفرما بن جاتی ہے، ہارون الرشید ؒ کی خلافت سے [...] قاضی القضاۃ اوّل امام ابو یوسف ؒ ہی ٹھہرے، خلافتِ عباسیہ کے بعد جتنی ایسی قوتیں بر [...] آئیں جن کی قوت اور غلبہ کو بین الاقوام اور بین الممالک مرتبہ حاصل ہوا وہ قریباً سب کے سب حنفی [...] مثلاً آلِ سلجوق، آلِ عثمان، عالمگیری ہندوستان۔ بجائے خود ایک بحرِ اعظم تھا، یادَ تازہ [...] ابن قیم ؒ کے اس بیان کی کہ مسروق ؒ کا قول ہے کہ حضرت ابن مسعود ؓ کا علم وہ خلیج ہے کہ اگر اس پر [...] زمین کے تشنہ کام وارِد ہو جائیں تو سیراب ہو سکیں، علاوہ اس کے ساتھ حضرت مجدد الف ثانی ؒ کا کشف [...] نظرِ کشفی میں دوسرے مذاہب حیاض و جداول کی شکل میں منکشف ہوتے ہیں، مذہبِ حنفی بشکل دریائے [...] زخار جو عرش سے گر رہا ہے، دوسرے مذاہبِ حقہ عموماً یا ملک سے مخصوص رہے یا نسل سے، بین الاقوام [...] کم تر پا سکے۔

اسلام کی قوت و حقانیت کی کھلی ہوئی دلیل اس میں ہے کہ اس کے احکام میں مختلف ممالک [...] نسلہائے انسانی کی ضرورتوں کا لحاظ پایا جاتا ہے، اور ان کے حامل مذاہبِ حقہ ہیں، اگر کبھی یہ بحث لکھی [...] کہ مذاہبِ اربعہ مختلف ممالک اور مختلف نسلوں میں کس مناسبت سے پھیلے تو علمِ نفسیات کا دلچسپ [...]

دیکھو تابعین و تبع تابعین کے دَور میں ہزاروں نہیں تو سینکڑوں صاحبِ مذہب امام و مجتہد تھے، [...] کے مذاہب پھیلے، اور مضمحل ہو گئے، بالآخر تبوعِ[ؒ] چار ہی رہے۔

ان میں بھی جو شیوع و غلبہ مذہبِ حنفی کو رہا ظاہر ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں غلبہ و ظہور کی [...] قوت وبرق حق وبدی کی مدد سے تھی اس کا وافر حصّہ مذہبِ حنفی میں ودیعت تھا، اور یہی وہ خفی سِرّ [...] ہے جس کو شیخ طاہر پٹنی مذہبِ حنفی کی کامیابی و غلبہ کا سبب بتاتے ہیں۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے، عام طور پر مذہبِ حنفی اور مذہبِ مالکی کی کامیابی کا سہرا امام [...] یوسف ؒ اور امام یحییٰ بن یحییٰ المصمودی کے سر باندھا جاتا ہے کہ ان کا وجود نہ ہوتا تو شیوع حاصل نہ [...] تا، یہ صحیح ہے کہ یہ دونوں امام ان دونوں مذہبوں کے شیوع و رواج کا زبردست ذریعہ بنے، لیکن یہ صحیح نہیں کہ ان کے شیوع اور ترویج کی علّتِ تامہ وہ دو نوں ہیں، اس پر غور کرنا چاہیئے کہ تعلیم سے شاگرد [...] ہوتے ہیں، تصانیف پیدا ہوتی ہیں نہ یہ کہ اُستاد کی تعلیم کی خوبی شاگرد پیدا کرتا ہے، شخصی کوششوں سے فروغ و رواجِ تعلیم ضرور ہوتا ہے، مگر عالمگیر غلبہ و ظہور جو صدیوں تک قائم و باقی رہے وہ خود اس [تعلیـ]م کی اندرونی قوت و اثر ہی سے ہو سکتا ہے، بالآخر کامل شاگردوں کا وجود بھی تو قوت و خوبیِ تعلیم [کا مر]ہونِ منّت کش ہے، امام ابو یوسف ؒ اور امام یحییٰ ؒ بھی مذہبِ حنفی و مالکی کی قوت کا ثبوت ہیں۔

نتیجہ واقعات بالا یہ ہے کہ محدثینِ کرام کی شہادت و توثیق کے بموجب امام ابو حنیفہ ؒ کا علم حضرت [عبد]اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا علم تھا جو تیئیس[23] برس کی صحبتِ تام اور قُربِ خاص میں مشکوٰۃِ نبوت سے براہِ راست حاصل کیا گیا، اور جو بالآخر تمام صحابۂ کرام ؓ کے علم کا مجموعہ بنا، اور چار[4] پُشت تک [تابـ]عین ؒ کبار و کرام کے سینوں سے گزر کر امام اعظم ؒ کے تلامذۂ رشید کو پہنچا اور اُنھوں نے [...] [عا]لمِ اسلام کو پہنچایا، اور جو آخر تک فقہائے عظام کی کوششوں سے ایک عالم کے دلوں [...]

[...] خاکسار اس حصۂ مضمون و حصۂ ترجمہ کی نگارش میں مفتی سید عبد اللطیف صاحب استاد جامعہ عثمانیہ کے مشورہ کا دل سے ممنون ہے اگر وہ مشورہ [...] تو حق یہ ہے کہ حق بحث اس جامعیت سے ادا نہ ہوتا۔ (شروانی)

سرمایۂ اعمالِ حسنہ بنا ہوا ہے، اور چونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اقرب الی اللہ وسیلہ ...
خالقِ اکبر جل جلالہٗ کی بارگاہ میں اس کے عاجز بندوں کیلئے وسیلۂ عظمیٰ ہے، فالحمد للہ علی ذٰلک

کیا اب بھی مجتہد مطلق پیدا ہو سکتے ہیں؟

النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر (مقدمہ جامع الص...
حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ نے ایک بحث یہ چھیڑی ہے ...
وقت اجتہاد کی گنجائش ہے یا نہیں؟ آپ نے اس سلسلہ میں چند اقوال نق...
ہیں۔

ایک یہ کہ ائمہ اربعہ پر اجتہاد ختم ہو گیا ہے اب کوئی مجتہد پیدا نہیں ہو...
لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ائمہ اربعہ کے بعد بھی کچھ لوگ اس در...
پہنچے ہیں مگر یہ اتفاق کی بات ہے کہ ان کا مسلک چل نہیں سکا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تیسری صدی کے بعد اجتہاد موقوف ہو گیا ہے۔

تیسرا قول بعض اصولیوں سے نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ کے بعد کوئی ...
مطلق پیدا نہیں ہوا۔ "میزان الاعتدال" میں علامہ شعرانیؒ نے ذکر کیا ...
علامہ سیوطیؒ کا قول یہ ہے کہ اجتہادِ مطلق کی دو قسمیں ہیں ایک مجتہد مطلق ...
منتسب جیسے ائمہ اربعہ، دوسری قسم مجتہد مطلق منتسب جیسے ان کے اک...
پہلی قسم مجتہد مطلق غیر منتسب ہونے کا دعویٰ ائمہ اربعہ کے بعد کوئی نہیں کر...
محمد جریر طبریؒ نے ایسا دعویٰ کیا مگر انہیں کامیابی حاصل نہیں ہوئی، البتہ مج...
مطلق منتسب پیدا ہو سکتے ہیں۔

ایک قول یہ بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ علامہ نسفیؒ تک باب اجتہاد ہو سکتا تھا اب نہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد اللہ تعالیٰ کی ایک خاص رحمت اور فضل ہے جو کسی خاص زمانہ اور وقت تک محدود نہیں ہے اس لیے اب بھی اس کا امکان ہے کہ مجتہد مطلق پیدا ہوں مگر عالمِ واقعہ میں ائمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد مطلق پیدا نہیں ہوا ہے گو کہ امکان ضرور ہے۔

متقدمین و متاخرین:

فقیہ کے لیے لازم ہے کہ متقدمین اور متاخرین کا فرق یاد رکھے، متقدمین وہ حضرات ہیں جنہوں نے امام اعظمؒ اور صاحبین کا زمانہ پایا، اور ان سے فیض حاصل کیا اور جنہوں نے ائمہ ثلاثہ سے فیض نہیں پایا ان کو متاخرین کہتے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ امام محمدؒ تک کے علماء کو متقدمین اور ان کے بعد سے حافظ الدینؒ بخاری تک کے علماء کو متاخرین کہتے ہیں۔

علامہ ذہبیؒ نے میزان میں متقدمین اور متاخرین کے درمیان حد فاصل تیسری صدی کا شروع قرار دیا ہے یعنی تیسری صدی سے پہلے تک کے علماء متقدمین کہلاتے ہیں اور تیسری کے آغاز سے متاخرین۔

سلف و خلف:

فقہاء کی اصطلاح میں امام اعظمؒ سے امام محمدؒ تک سلف اور امام محمدؒ کے بعد سے شمس الائمہ حلوانیؒ تک خلف کہلاتے ہیں۔

قالوا: لفظِ قالوا کا استعمال فقہاء وہاں کرتے ہیں جہاں فقہاء کا

اختلاف ہو۔

قیل :۔ بارہا فقہاء کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے قیل کا لفظ استعمال
ہیں اور شراح اور محشی حضرات اس کے نیچے لکھ دیتے ہیں کہ یہ اس حکم کے
کی طرف اشارہ ہے۔ حالانکہ حق یہ ہے کہ اگر یہ معلوم ہوجائے کہ اس صیغہ
استعمال کرنے والے نے یہ التزام کیا ہے کہ وہ کسی حکم مرجوح کو اس صیغہ
بیان کیا کرے گا تب یہ لفظ اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ ہوگا۔ جیسے
الابحر کے مصنف کی عادت ہے جیسا کہ خود انہوں نے دیباچہ میں اس کی تص
زمادی ہے ورنہ اس لفظ کے استعمال سے اس کے ضعف کا قطعی فیصلہ نہیں
جا سکتا۔ اسی لیے علامہ شرنبلالیؒ نے فرمایا ہے قیل لیس کل ما دخلت
یکون ضعیفا کہ ہر وہ مسئلہ جس پر قیل آیا ہو اس کا ضعیف ہونا ضروری نہیں
اسی سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہ جو مشہور ہوگیا ہے کہ قیل اور یقال اور اس جیسے
صیغے صیغہ تمریض ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ صیغے اسی معنی کے لیے
وضع کیے گئے ہیں اور ہر وقت اسی مقصد کے لیے استعمال ہوتے ہیں بلکہ یہ
صرف اس وقت ہے جب کہ اس کے قائل کے التزام سے یا کلام کے سیاق
سباق سے یا کسی دوسرے قرینہ سے یہ بات معلوم ہوجائے ورنہ یہ تمریض کے
نہیں ہوں گے۔

ینبغی اور لا ینبغی :۔ متقدمین فقہاء کے یہاں اس کا استعمال
عام ہے لیکن متاخرین کے نزدیک ینبغی مستحب کے لیے اور لا ینبغی مکروہ
کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اور مصباح المنیر کے مصنف کی رائے یہ ہے کہ اس

کے معنی کبھی "یجب" اور کبھی "یندب" کے ہوتے ہیں یعنی جیسا موقع ہوگا
اسی کے مطابق استعمال ہوگا۔ علامہ شامیؒ نے کہا ہے کہ ینبغی سے وجوب
مراد لیا جائے گا۔ اگرچہ کبھی یہ لفظ غیر وجوب کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

لا باس :۔ کا استعمال ترکِ اولیٰ کے لیے خاص نہیں ہے بلکہ مندوب
میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔ لا باس اس پر دلیل ہے کہ یہ کام غیر مستحب ہے
لیکن مندوب و مستحب میں بھی کبھی کبھی یہ لفظ استعمال کر لیا جاتا ہے۔

تبصرہ

اقسام مجتہدین کے بیان مین

واضح ہو کہ مجتہد کی تین قسمین ہین۔

ایک مجتہد مطلق مستقل جسکو مجتہد فی الشرع بھی کہتے ہین جو کسی کا مقلد نہو اور خود ادلۂ اربعہ قرآن۔ حدیث۔ اجماع۔ قیاس۔ سے مسائل نکالنے کی قوت اور حدیث کے ضعف اور قوت اور مراتب۔ اور ناسخ و منسوخ کی معرفت۔ اور عربیت مین پوری مہارت۔ اور استعمال لغات و محاورۂ عرب عربا مین پوری واقفیت رکھتا ہو اور اصول اور فروع مین بھی کسی کی تقلید نکرتا ہو۔

دوسرے مجتہد مطلق منتسب جو کسی معین امام مجتہد کی طرف منسوب ہو مگر وہ بسبب شروط اجتہاد کے موجود ہونے کے اُس امام کی تقلید نہ مذہب مین نہ دلائل مین کرتا ہو بلکہ قوت اجتہادیہ کے سبب وہ خود تقلید سے معذور ہے۔ ہان طرز اجتہاد مین البتہ اُس مجتہد کے (جسکی طرف وہ منسوب ہی) طریقے کی پیروی کرتا ہو۔

تیسرے مجتہد فی المذہب جو کسی امام مستقل کا مذہب مین تابع ہو اور اُسکے اصول کو دلائل سے مستحکم کرلیکے اور اپنے امام کے اصول اور قواعد کے خلاف نکرے اُسکا یہ فرض ہو کہ اپنے امام کا مذہب اور اُسکے اصول مقررہ اور اُسکے

احکام کے دلائل کو تفصیلا جانے۔ اور نیز قیاسات کے طریقے سے بھی پورا واقف ہو اور تخریج اور استنباط مسائل کر سکے اور اپنے قیاس صحیح سے اون مسائل مین جنمین امام سے کوئی نص نہو یعنے غیر منصوص مین منصوص سے احکام اپنے امام کے اصول کے موافق نکال سکے۔ اور اپنے امام کے اصول مسلمہ و قواعد مقررہ کے خلاف نکرے پس پہلے درجے کے مجتہد ابو حنیفہ و شافعی و مالک و احمد بن حنبل تھے۔ اور دوسرے درجے کے مجتہد ابو یوسف و محمد و زفر و غیرہم اور نووی اور ابن صلاح اور ابن دقیق العید اور تقی الدین سبکی اور ان کے فرزند تاج الدین سبکی وغیرہم تھے۔ اور تیسری صدی کے بعد دوسرے درجے کا مجتہد نہین ہوا۔ اور اس درجے والے کے واسطے ادنی شرط اجتہاد یہ ہو کہ مبسوط کو حفظ کرلے۔ اور تیسرے قسم کے مجتہد حنفیون مین بہت گذرے ہین جیسے خصاف اور ابو بکر رازی جصّاص اور ابو جعفر طحاوی اور ابو الحسن کرخی اور شمس الایمہ حلوانی اور شمس الایمہ سرخسی اور حاکم شہید وغیرہم ہین۔

فائدہ نافع کبیر مین ابن حجر کا قول نقل کیا ہو انھون نے کہا کہ ابن صلاح نے کہا ہو کہ اجتہاد مطلق تین سو برس سے موقوف ہو گیا ہو اور ابن صلاح کو گذرے ہوے تین سو برس گذرلیے تو چھ سو برس سے اجتہاد مطلق منقطع ہو گیا ہو بلکہ ابن صلاح نے بعض اصولیون سے یہ بھی نقل کیا ہو کہ امام شافعی کے زمانے کے بعد مجتہد مستقل نہوا۔

میزان مین امام شعرانی نے ذکر کیا ہو کہ سیوطی کا قول ہو کہ اجتہاد مطلق کی دو قسم ہے ایک مطلق غیر منتسب جیسے اجتہاد ائمۂ اربعہ کا اور دوسرے مطلق منتسب

نے جیسے اجتہاد اُن کے اکابر تلامذہ کا۔ اور اجتہاد مطلق غیر منتسب کا دعویٰ ائمہ اربعہ کے بعد کسی نے سوائے محمد بن جریر طبری کے نہین کیا تو اُنکو اسمین کامیابی نہوئی اور علمانے اسکو تسلیم بھی نہین کیا اور جو اجتہاد مطلق کا مدعی ہوا مطلب مطلق منتسب تھا جو اپنے امام کے اصول و قواعد کے خلاف نہین کرتا اور اجتہاد مطلق مستقل کی نفی کرنا کہ منقطع ہوگیا باین معنی کہ پھر ایسی قوت کا آدمی پیدا ہو ہی نہین سکتا بے دلیل بات ہی اس سے خدا کی قدرت کا انکار لازم آتا ہی۔ بالکل قطعًا اسکا انکار کرنا ٹھیک نہین ہی اسکا امکان تو ضرور قدرت مین ہی لیکن ابتک ویسا ہونا یہ دوسری بات ہی۔

فائدہ امام ابن حنبل کو مجتہد مستقل کہنے مین شک کیا جاتا ہی امام ابوجعفر طبری نے اُن کو فقہا مین شمار ہی نہین کیا ہی اور کہا کہ وہ حفاظ حدیث سے تھے تو مجتہد مطلق مستقل تے یعنے مجتہد فی الشرع کیسے ہوسکتے ہین مگر جمہور علماے اہل سنت نے ان کو بھی مجتہد مطلق مانا ہی کما لا یخفے علی اولی النہے۔

تبصرہ طبقات فقہا رحمہم اللہ تعالےٰ کے بیان میں

نافع کبیر مین لکھا ہی کہ کفوی نے اعلام الاخیار مین فقہاے حنفیہ کو پانچ طبقون پر منقسم کیا ہی۔

پہلا طبقہ ابوحنیفہ کے شاگردون کا ہی جنکو متقدمین کہتے ہین جیسے ابویوسف او رمحمد اور زفر وغیرہم ہین کہ یہ لوگ مجتہد فی المذہب تھے کہ ادلۂ اربعہ سے

موافق امام ابوحنیفہ کے قواعد و اصول کے احکام نکالتے تھے اگرچہ بعض فروعی مسائل مین اُن سے اختلاف کیا ہو ولیکن اصول مین اُن کے مقلد ہی رہے۔ اس طبقے کے لوگ اجتہاد کے دوسرے درجہ مین ہین۔

دوسرا طبقہ اکابر متاخرین کا ہی جو اُن مسائل مین اجتہاد کرسکتے ہین جنمین صاحب مذہب سے کوئی روایت نہین ہی مگر فروع و اصول مین اُسکے خلاف نہین کرسکتے جیسے ابوبکر خصاف اور طحاوی اور ابوالحسن کرخی اور شمس الایمہ حلوانی اور شمس الایمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی اور قاضیخان اور صاحب ذخیرہ صاحب محیط برہانی برہان الدین محمود اور صاحب نصاب اور خلاصۃ الفتاویٰ شیخ طاہر احمد

تیسرا طبقہ اصحاب تخریج کا ہی جنمین اجتہاد کی مطلق قدرت نہین ہی ولیکن وہ لوگ اصول مذہب پر ایسے حاوی ہین کہ اُن مین ایسی قدرت ہوگئی ہی کہ وہ قول مجمل کی جسمین دو وجہ ہو تفصیل کرسکتے ہین اور حکم مبہم کی جسمین دو امر کا احتمال ہو جو ابوحنیفہ او راُن کے تلامذہ سے منقول ہو تفریق کرسکتے ہین۔

چوتھا طبقہ اصحاب ترجیح کا ہی جو محض مقلد ہوتے ہین اور بعض روایت کو بعض پر ترجیح دے سکتے ہین اور ایک کی دوسرے پر افضلیت بتلاسکتے ہین اور ہذا اولےٰ اور ہذا اصح روایۃً او رہذا اوضح درایۃً اور ہذا اوفق بالقیاس اور ہذا ارفق بالناس کہنے کا مادہ رکھتے ہین جیسے ابوالحسین احمد قدوری اور شیخ الاسلام برہان الدین صاحب ہدایہ وغیرہم ہین۔

پانچواں طبقہ اُن مقلدون کا ہے جنکو ایسی قدرت ہے کہ اقوی اور قوی
اور ضعیف اور ظاہر مذہب اور ظاہر روایت اور روایات نادرہ مین تمیز اور فرق
کرسکتے ہین اور اُن کی یہ کیفیت ہے کہ وہ لوگ اپنی کتابون مین اقوال مردودہ
اور روایات ضعیفہ نہین نقل کرتے اور یہ فقہا کا ادنی طبقہ ہے جیسے شمس الایمہ
محمد کردری اور جمال الدین حصیری اور حافظ الدین نسفی اور اصحاب متون
معتبرہ والے متاخرین علما جیسے مصنف مختار اور مصنف وقایہ اور مصنف مجمع
وغیرہم ہین اور جو اس درجے کے نہین ہین وہ ناقص اور عامی ہین اِن کو اپنے
زمانہ کے علما کی تقلید کرنا چاہیے ایسون کو حلال نہین ہے کہ فتوی دیوین
مگر بطریق حکایت کے اُن سے اقوال نقل کردین۔

اور ابن کمال باشا رومی نے فقہا کے سات طبقے بیان کیے ہین۔

پہلا طبقہ مجتہدین فی الشرع کا جیسے ایمہ اربعہ ہین کہ یہ کسیکے مقلد نہین
ہین خود اصول مقرر کیے اور احکام اور فروع ادلہ اربعہ سے نکالتے ہین۔

دوسرا طبقہ مجتہدین فی المذہب کا جیسے ابو یوسف اور امام محمد
اور سوا اِن کے اور امام صاحب کے شاگرد ہین کہ یہ لوگ امام ابو حنیفہ کے اصول
و قواعد کے موافق ادلہ اربعہ سے مسائل و احکام نکالنے کی قدرت رکھتے
ہین۔ اِن لوگون نے اگرچہ بعض [illegible]حکام مین امام کی مخالفت کی ہے لیکن
اصول مین اُن کے مقلد ہین۔

تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے یعنے اس طبقے کے لوگ اُن مسائل مین
جن مین امام سے کوئی روایت نہین ملتی موافق اصول مقررہ و قواعد مبسوطہ کے

اجتہاد کرکے اُسکے احکام نکالتے ہین اور مسائل منصوصہ سے اُنکا حکم نکال لیتے
ہین یہ لوگ فروع و اصول مین اپنے امام کی مخالفت نہین کرسکتے جیسے
خصاف اور طحاوی اور ابو الحسن کرخی اور حلوانی اور سرخسی اور بزدوی
اور قاضی خان وغیرہم ہین۔

چوتھا طبقہ مقلدین اصحاب تخریج کا ہے جیسے رازی وغیرہ ہین کہ اُنکو اجتہاد
کی قدرت نہین ہوتی لیکن اصول مقررہ پر حاوی ہونے اور ماخذ کے ضبط کرلینے
کے سبب ایسے قول مجمل کی کہ جسمین دو وجہ ہون اور ایسے حکم کی جو محتمل دو
امرون کے ہون۔ (جو صاحب مذہب یا اُن کے اصحاب سے منقول ہون) اپنی
رائے سے اصول پر نظر کرکے اور اُسکے فروعی نظیرون مین قیاس کرکے تفصیل کرسکتے ہین

پانچوان طبقہ مقلدین اصحاب ترجیح کا ہے جو بعض روایتون کو بعض پر
ترجیح دے سکتے ہین جیسے ابو الحسین قدوری اور صاحب ہدایہ وغیرہ ہین۔

چھٹا طبقہ اُن مقلدون کا ہے جنکو اقوی اور قوی اور ضعیف اور ظاہر مذہب
اور ظاہر روایت اور روایت نادرہ مین فرق اور تمیز کرنیکی قدرت ہے جیسے متاخرین
متون اربعہ معتبرہ والے صاحب کنز اور صاحب مختار اور صاحب وقایہ اور صاحب مجمع ہین

ساتوان طبقہ اُن مقلدون کا ہے جنکو ایسی بھی قدرت نہین بلکہ جو
پاتے ہین اُسکو جمع کرڈالتے ہین۔ ابن کمال باشا کے اس قول مین کئی شبہے
ہین اول یہ کہ انھون نے خصاف اور طحاوی اور کرخی کے حق مین یہ جو کہا ہے
کہ یہ لوگ ابو حنیفہ کے خلاف اصول و فروع مین نہین کرسکتے یہ ٹھیک
نہین ہے اس لیے کہ ان لوگون نے بہت سے مسائل مین امام کا خلاف کیا ہے اور

اصول اور فروع مین ان لوگون کے اختیارات بھی بہت سے مخالف امام
ہین اور قیاس اور علمی قوت سے بہت سے اقوال اُن کے مستنبطہ ہین جو
کتب فقہ اور خلافیات کی تتبع سے ظاہر ہوتا ہی - دوسرے یہ کہ ابوبکر رازی
جصاص کا درجہ گھٹا دیا اور اُن کو اُن کے درجے سے گرادیا اور انکو یہ کہدیا
انہین مطلق اجتہاد کرنے کی قدرت ہی نہ تھی تتبع کتب پر پوشیدہ نہ ہے کہ
جنکو انھون نے مجتہدون مین شمار کیا ہی جیسے شمس الائمہ وغیرہ وہ سب
سب ابوبکر جصاص کے عیال ہین سب اِن سے مستفید ہین - اِن کی نشو و نما
دار العلم بغداد مین ہوئی اور دوسرے دور دور ملکون مین تحصیل علم و کمال کے لیے
سفر بھی بہت کیے اور فقہ و حدیث بڑے بڑے مشائخ علما سے حاصل کی - انکی
شان مین شمس الائمہ حلوانی نے کہا ہی کہ یہ بہت بڑے عالم تھے ہم لوگ ان کی
تقلید کرتے ہین اور اِن کے قول کو لیتے ہین یہ شمس الائمہ حلوانی جنکو تیسرے
طبقہ مین مجتہد بتلایا ہی اور اِن کے بعد والے سب کا سلسلۂ روایت و تلمذ
ابوبکر رازی جصاص تک پہونچتا ہی - دیکھیے ابوبکر رازی کے شاگرد ابو جعفر
استروشنی ہین اور اِن کے شاگرد قاضی حسین نسفی ہین اور اِن کے شمس الائمہ
حلوانی ہین اور ان کے سرخسی اور قاضیخان سرخسی کے شاگردون کے شاگرد
ہین پس اس قول کے مان لینے مین تامل کیا جائے - تیسرے یہ کہ اُنھون
نے قدوری اور صاحب ہدایہ کو اصحاب ترجیح سے بتلایا ہی اور قاضیخان
کو مجتہدون مین شمار کیا ہی حالانکہ قدوری شمس الائمہ کے پہلے اور
اُن سے علم مین کہین زیادہ ہین قاضی خان کو اُن سے کیا نسبت ہی

ہان قاضیخان البتہ اصحاب ترجیح سے ہین ان کا ذکر پانچوین طبقہ مین اور قدوری
اور صاحب ہدایہ کا ذکر تیسرے طبقہ مین کرنا مناسب تھا کہ صاحب ہدایہ کے
فضل اور تقدم کو قاضیخان اور زین الدین عتابی مانے بیٹھے ہین یہان تک کہ
انکی شان مین اِن لوگون نے کہا ہی کہ وہ فقہ مین اپنے ہمعصرون پر فوقیت
رکھتے ہین بلکہ اپنے اُستادون سے بھی اس فن خاص مین سبقت لے گئے
پس اس حال مین اُن کا درجہ قاضی خان سے کیسے کم ہو سکتا ہی بلکہ قاضیخان
سے زیادہ وہی مستحق تھے کہ تیسرے طبقہ مین اُنھین کا نام لیا جاتا - علامہ شامی
نے بھی اس بحث کو رد المحتار مین اچھی طرح بیان کیا ہی -

طبقات مسائل

مسائل کے بھی باعتبار ضعف و قوت کے تین طبقے ہین -

پہلا طبقہ مسائل اصول یعنے کتب ظاہر روایت کا - اصول اور کتب ظاہر روایت
امام محمد صاحب کی چھ کتابون کو کہتے ہین مبسوط - جامع صغیر - جامع کبیر - سیر کبیر
سیر صغیر - زیادات -

اور حاکم شہید کی منتقے مین مسائل ظاہر روایت کے ہین بعد کتب ستۂ
امام محمد حاکم کی منتقے کو اصل جانتے ہین مگر اس زمانہ مین یہ کتاب نایاب ہو گئی ہی -
اسیطرح حاکم کی کافی بھی مثل کتب اصول کے سمجھی گئی ہی - اور اسکی شرح سرخسی اور اسبیجابی
نے کی ہی اور اسی طبقہ مین تصنیفات ابو جعفر طحاوی اور ابو الحسن کرخی اور حاکم شہید اور
قدوری کو بھی شمار کرتے ہین - چونکہ اِن لوگون کی تصانیف مین اقوال صاحب مذہب کے

اور اُن کے فتاوے جو بسند متصل اُن سے مروی ہین موجود ہین اس لیے انکو بھی
بسبب صحت روایت کے مسائل اصول اور ظاہر روایت کے ساتھ ملحق کر دیا ہی اور
بنا پر مشہور ہی کہ ان المتون کالنصوص یعنے اِن لوگون کے متون اصول
کی طرح ہین۔ اور متون شروح پر اور شروح فتاوے پر مقدم ہین۔ متون سے انھین
حضرات ثقات کے مختصرات مصنفات مراد ہین اور وہ مختصر متون جو ان لوگون کے بعد
متاخرین نے جمع کیے ہین جیسے وقایہ کنز نقایہ وغیرہا تو وہ اس درجہ مین نہین
ہین اسلیے کہ ان مین کچھ تغیر و تصرف اور خلط ملط بھی ہو گیا ہی۔
دوسرا طبقہ مسائل نوادر کا ہی جو ظاہر روایت کے سوا ہین یعنے جنکی
روایات کتب ستہ مین تو نہین ہین مگر کتب امام محمد مین ہین جیسے کیسانیات اور
رقیات اور جرجانیات اور ہارونیات کے مسائل و روایات یا امام محمد کی کتاب کے
سوا مین ہون جیسے مجرد حسن بن زیاد مین یا امالی مین ہون۔ یا روایات متفرقہ مین
ہون جیسے روایات ابن سماعہ وغیرہ مین جو امام محمد کے شاگردون مین سے تھے
ان کے مسائل اصول کے مسائل کے خلاف ہین تو انکو غیر ظاہر الروایۃ کہتے
ہین اور انھین نوادر بھی کہتے ہین چنانچہ نوادر ابن سماعہ۔ نوادر ابن ہشام۔ نوادر
ابن رستم وغیرہ مشہور ہوے۔
تیسرا طبقہ فتاوے کا ہی اور اسکو واقعات بھی کہتے ہین اور اسمین وہ مسائل
ہین جنکا استنباط اُن واقعات مین جن مین ائمہ ثلثہ سے کوئی روایت نہو۔
امام محمد کے اصحاب اور شاگردون کے شاگردون نے کیا ہی۔ اور اسمین
ہر قسم کے مسائل ہوتے ہین اس کا درجہ دوسرے طبقہ کے درجہ سے کم ہی

کیونکہ اسمین متاخرین کے استنباطی مسائل اُن واقعات کے جواب مین ہین
کہ جن مین ائمہ ثلثہ سے کوئی روایت نہین پائی گئی۔
علامۂ شامی رحمہ اللہ نے بھی اس بحث کو مفصل بیان کیا ہی جسکا خلاصہ
یہ ہی کہ مسائل حنفیہ کے تین طبقے ہین۔
اوّل طبقہ کے مسائل کو جو صحاب مذہب ابوحنیفہ اور ابویوسف
اور امام محمد سے مروی ہون۔ مسائل اصول اور ظاہر روایت کہتے ہین اور امام زفر
اور حسن بن زیاد وغیرہما امام ابوحنیفہ کے شاگردون کی بھی روایات کو مسائل اصول
کے ساتھ ملحق کرتے ہین۔ لیکن مشہور یہی ہی کہ امام اور صاحبین رحمہم اللہ کے
قول کو ظاہر روایت کہتے ہین اور ظاہر روایت کی کتابین کتب امام محمد مین
دوسرے طبقہ کے مسائل کو مسائل نوادر کہتے ہین جو اُن ائمہ ثلثہ
سے مروی تو ہین مگر کتب ستہ امام محمد رح مین نہین ہین بلکہ امام محمد کی اور دوسری
کتابون مین پائے جاتے ہین جیسے کیسانیات وغیرہا ہین۔ یا امالی امام ابویوسف
یا مجرد ابن زیاد مین ہون۔ یا روایات مفردہ مین ہون جیسے روایت محمد بن سماعہ
اور معلی بن منصور وغیرہما کے چند مسائل معینہ مین ہی۔
تیسرے طبقہ کے مسائل کو واقعات کہتے ہین جنکو متاخرین
مجتہدین نے (یعنے صاحبین کے شاگرد اور اُن کے شاگردون کے
تلامذہ) استفسار کے وقت صاحب مذہب سے اُس واقعۂ خاص مین
کوئی روایت نپانے کے سبب سے خود اپنے اجتہاد سے مسائل استنباط
کیے اور واقعۂ خاص کے جوابات بتلائے۔

اس طبقہ کے لوگ امام ابو یوسف اور امام محمد کے اصحاب اور ان
اصحاب کے تلامذہ ہین اسی طرح یہ سلسلہ بہت چلا ہو اور اس طبقہ مین بہت
سے علما گذرے ہین۔

صاحبین کے صحاب مین عصام بن یوسف اور ابن رستم اور محمد بن
سماعہ اور ابو سلیمان جوزجانی اور ابو حفص بخاری وغیرہم شمار کیے جاتے ہین
اور صاحبین کے اصحاب کے تلامذہ اور شاگردون مین محمد بن سلمہ
اور محمد بن مقاتل اور نصیر بن یحیی اور ابو نصر قاسم بن سلام وغیرہم شمار کیے جاتے
ہین اور ان لوگون نے اصحاب مذہب کی بدلائل کچھ مخالفت بھی کی ہو

فائدہ واقعات اور فتاوے مین سب کے پہلے امام الہدی فقیہ
ابو اللیث سمرقندی حنفی نے کتاب النوازل تصنیف فرمائی اور اس مین
متأخرین مجتہدین یعنے اپنے مشایخ اور اُستادون کے فتاوے اور اقوال
بھی جمع کیے جیسے محمد بن مقاتل رازی اور محمد بن سلمہ اور نصیر بن یحیی
پھر اُنکے بعد کے علماء نے اُنکے ایجاد کا تتبع کرکے واقعات کی کتابین لکھنی
شروع کر دین۔ ناطفی نے کتاب مجموع النوازل اور واقعات اور صدر شہید
نے کتاب الواقعات لکھین۔ پھر متأخرین نے بھی اسی طرز پر تصنیف
کرنا شروع کیا۔ اور مسائل مختلطہ متفرقہ کو ترتیب حسن جمع کردہ الا جیسے
فتاوے قاضی خان اور خلاصہ ہو۔ اور بعضون نے مسائل کو جدا
کرکے بالترتیب جمع کیا جیسا کہ محیط رضوی مصنفہ رضی الدین سرخسی
مین ہو کہ پہلے مسائل اصول کے پھر مسائل نوادر کے پھر مسائل واقعات

لکھے اور یہ بہت عمدہ طریقہ ہو۔ یہ اُن کے کمال تبحر پر دلالت کرتا ہو۔

فائدہ اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کے کلام کا خلاصہ
یہ ہو کہ محققین فقہا کے نزدیک مسائل کی چار قسمین ہین۔

ایک ظاہر مذہب کے مسائل ان کا حکم یہ ہو کہ وہ ہر حال مین
قبول کیے جائین گے۔

دوسرے روایات شاذہ امام اعظم اور صاحبین انکا حکم یہ ہو کہ وہ جب
اصول مقررہ کے موافق ہون گے تسلیم کیے جائین گے۔

تیسرے متأخرین کے مستنبطات (یعنے اُن کے نکالے ہوئے
مسائل) جن پر جمہور فقہا کا اتفاق ہو ان کا حکم یہ ہو کہ ہر حال مین ان سے
فتوی دیا جائے۔

چوتھے وہ مسائل مستنبطہ ہین کہ جن پر جمہور فقہا کا اتفاق
نہوا انکا حکم یہ ہو کہ مفتی اُن کو اصول مقررہ اور کلام سلف صالح سے ملائے اگر
موافق اُنکے پائے تو تسلیم کرے ورنہ اُنکو چھوڑ دے انتہی۔

اصحاب ترجیح

اصحاب ترجیح مین قاضی خان اور خجندی اور اسبیجابی اور علی رازی
اور قدوری اور صاحب ہدایہ اور ابن الہمام اور ابن کمال پاشا اور مفتی ابو السعود
عمادی مفسر وغیرہم ہین ان لوگون مین سے قاضی خان اور ابن الہمام کا بڑا
درجہ ہو کہ اصحاب ترجیح مین بھی ان کا شمار کیا جاتا ہو اور مجتہدین فی المسائل مین بھی

ان کا نام لیا جاتا ہے۔ ابن ہمام کے شاگرد تھا ' ابن قطلوبغا حنفی نے کہا
کی تصحیح دوسرون کی تصحیح پر مقدم ہے کیونکہ وہ فقیہ النفس ہین۔ شامی
مین ہے کئی بار مین نے کہا ہے کہ ابن ہمام ارباب ترجیح سے ہین جیسا
مین ہے بلکہ اُن کے بعض معصر نے کہا ہے کہ وہ اہل اجتہاد سے ہین
ابن ہمام مجتہد فی المسائل ہین۔

اصحاب تخریج

اصحاب تخریج مین کرخی اور ابو بکر جصاص رازی تلمیذ کرخی
ابو عبد اللہ فقیہ جرجانی تلمیذ ابو بکر رازی اور ابو الحسین احمد قدوری
ابو عبد اللہ جرجانی وغیرہم ہین۔ اور قدوری کا اصحاب ترجیح مین بھی شمار
ہے۔ اور اصحاب تخریج مین بھی انکا نام لیا جاتا ہے۔

تبصرہ متون کے بیان میں

مراد متون سے مُتُون ثلثہ وقایہ اور مختصر قدوری اور کنز ال
ہین متاخرین نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ اور بعض متاخرین کے
متون اربعہ وقایہ اور کنز اور مختار اور مجمع البحرین معتمد ہین۔ فقہا
متاخرین نے کہا ہے کہ تعارض کے وقت انھین پر اعتماد کیا جا
کیونکہ ان کے مصنفین بڑے جلیل القدر فقہا تھے جنھون نے
التزام کر لیا ہے کہ اسمین ظاہر روایت ہی کے اقوال اور مسائل معتمد

مشائخ ہون گے اسکے سوا کچھ نہ درج کیا جائے گا۔ تصحیح التزامی کے یہی معنے
ہین۔ اور تصحیح صریح کا بیان آگے آئے گا۔

تبصرہ متون کے مصنفوں کے بیان میں

وقایہ کے مصنف امام تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ احمد
ابن عبید اللہ جمال الدین عبّادی محبوبی بخاری ہین جنھون نے اپنے والد بڑے
صدر الشریعہ احمد سے علم حاصل کیا ہے۔ یہ وقایہ کتاب ہدایہ سے منتخب کر کے
اپنے چھوٹے پوتے صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود
کے لیے تصنیف کی۔ صاحب شرح وقایہ عبید اللہ بن مسعود بن محمود
تاج الشریعہ نے اپنے دادا سے فقہ پڑھی۔ یہی تاج الشریعہ ہدایہ کے شارح
ہین جنھون نے علامہ حافظ الدین نسفی کو ہدایہ کی شرح لکھنے سے روک دیا۔
مختصر قدوری کے مصنف ابو الحسین احمد قدوری
ہین آپ بغداد کے باشندے اور بڑے جلیل القدر فقیہ اور حدیث مین
صدوق تھے۔ خطیب بغدادی وغیرہ نے آپ سے حدیث پڑھی ہے
بغداد مین ماہ رجب ۴۲۸ھ ہجری مین آپ نے انتقال فرمایا۔
کنز الدقائق کے مصنف امام ابو البرکات حافظ الدین
عبد اللہ بن احمد بن مسعود نسفی متوفی ۷۱۰ھ ہجری ہین۔ یہ اپنے زمانے مین
اصول و فروع مین اپنا مثل نہین رکھتے تھے۔ انھون نے شمس الائمہ کردری
سے (جو صاحب ہدایہ کے شاگرد تھے) فقہ پڑھی ہے۔

مختار کے مصنف ابو الفضل مجد الدین عبد اللہ بن محمود بن مو
موصلی ہین۔ یہ مشہور فتاوے کے حافظ اور اصول و فروع کے مدرس و عا
اور شیخ فقیہ اور اکابر علما سے تھے۔ موصل مین ۵۹۹ھ ہجری مین پیدا
اور مختصرات اپنے والد ابو الثنا محمود سے پڑھے۔ پھر دمشق پہونچ
جمال الدین حصیری سے اور علوم و فنون حاصل کیے۔ پھر وطن و
آکر قاضی کوفہ ہوگئے اور بعد معزول ہوجانے کے بغداد گئے او
وہان امام ابو حنیفہ کے مزار مین مقیم ہوکر درس و تدریس مین مصرو
رہے یہان تک کہ ۶۸۳ھ ہجری مین انتقال فرمایا۔ ابتداے جوانی مین
یہی متن فقہ مختار نامی تیار کیا پھر انھون نے خود ہی اس متن کی شر
بنام اختیار لکھی۔

مجمع البحرین کے مصنف صاحب کنز کے شاگرد مظفر الدین ا
بن علی بن ثعلب ساعاتی بعلبکی متوفی ۶۹۴ھ ہجری ہین۔ اِن کی نشوو
بغداد مین ہوئی۔ ظہیر الدین صاحب فتاوے ظہیریہ کے شاگر
تاج الدین علی سے علم کی تکمیل کی۔ ان کے اُستادون نے ان کی
تعریف مین بہت کچھ مبالغہ کیا ہے۔ یہ علم شریعت مین بڑا ملکہ اور رائے
کمال رکھتے تھے کہ علوم شرعیہ مین یہ اپنے وقت کے امام کہلا

فائدہ متاخرین علما کے نزدیک متون سے انھین علما کے
کے متون مراد ہون گے۔ اور ان علما کے پہلے والے علما کے
نزدیک متون سے مختصرات طحاوی اور کرخی اور جصاص اور خص

اور حاکم وغیرہم مراد ہین۔

تبصرہ متقدمین اور متاخرین کے فرق کا بیان

فقیہ کو لازم ہے کہ فقہاے متقدمین اور متاخرین کا فرق یاد رکھے متقدمین اُن لوگون کو کہتے ہین کہ جنھون نے امام اعظم اور صاحبین کا عہد پایا اور اُن سے فیض حاصل کیا ہو۔ اور جنھون نے ایسے شرف نہین پایا اُن کو متاخرین کہتے ہین۔ اکثر جا بجا فقہا کے استعمال سے یہی معنی سمجھے جاتے ہین اور یہی ظاہر ہے۔

اور ایک قول یہ بھی ہے کہ امام ہمام ابو حنیفہ سے امام ربانی شیبانی تک متقدمین ہین اور شمس الائمہ حلوانی سے حافظ الدین بخاری تک متاخرین ہین۔

اور ذہبی کی میزان مین یون ہے کہ متقدمین اور متاخرین کا حد فاصل تیسری صدی کا شروع ہے۔ یعنے تیسری صدی کے پہلے کے لوگ متقدمین اور دوسری صدی کے بعد کے لوگ متاخرین کہلاتے ہین۔

فائدہ فقہا کی اصطلاح مین ابو حنیفہ سے امام محمد تک سلف ہین اور امام محمد سے شمس الائمہ حلوانی تک خلف ہین۔

تبصرہ مشائخ و اصحاب کے فرق میں

فقہا اکثر بوقت تصحیح فرمایا کرتے ہین ھذا قول المشائخ اور کبھی
وعلیہ عامۃ المشائخ اور کبھی یون کہتے ہین عند اصحابنا پس اس
مقام پر اصطلاح فقہا مختلف ہی بعضون کے نزدیک مشایخ سے وہ فقہا
مراد ہین جنھون نے امام اعظم کو نہ پایا ہو اور اسی کو نہر فائق مین عمر بن
نجیم مصری نے اختیار کیا اور یہ قول علامہ قاسم بن قطلوبغا محدث حنفی سے
منقول ہی۔ انھون نے فرمایا ہی کہ یہی اصطلاح ہی کہ جو امام اعظم سے فیضیاب
نہ ہوے ہون اور امام کو نہ پایا ہو وہی مشایخ ہین اور بعضون کے نزدیک
مشایخ سے امام اعظم اور صاحبین مراد ہین چنانچہ علامہ شامی کا قول
ہی کہ مشایخ سے شارح حصکفی نے یہان امام اور صاحبین مراد لیا ہی آہ
اور اصحاب سے صاحبین مراد ہون گے لیکن مشہور یہ ہی کہ اصحاب کا
اطلاق ایمۂ ثلثہ (امام اعظم اور صاحبین) پر ہوا کرتا ہی۔ اور عامۃ المشایخ سے
اکثر مشایخ مراد ہوتے ہین۔ فتح القدیر کے باب ادراک الجماعۃ مین
یہی منقول ہی۔

تبصرہ اصطلاح فقہا کے بیان میں

فقہا کی اصطلاح مین لفظ شیخین صاحبین طرفین بہت مستعمل ہی جاننا چاہیے
کہ اہل سیر کی اصطلاح مین صاحبین اور شیخین سے ابوبکر اور عمر مراد ہوتے
ہین اور محدثون کی اصطلاح مین امام بخاری اور امام مسلم مراد ہوتے ہین لیکن
فقہا کی اصطلاح مین شیخین امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کو کہتے ہین کہ یہ دونون

امام محمد کے شیخ اور اُستاد ہین۔ اور صاحبین ابو یوسف و امام محمد کو کہتے ہین
کہ یہ دونون امام کے رفیق تھے۔ اور طرفین امام ابوحنیفہ اور امام محمد کو
کہتے ہین۔

فائدہ فقہا کی اصطلاح مین امام اعظم ابو حنیفہ کو کہتے ہین
اور امام ثانی ابو یوسف کو اور امام ربانی امام محمد کو کہتے ہین۔ اور ایمۂ
ثلثہ امام اعظم اور امام ثانی اور امام ربانی کو کہتے ہین اور ایمۂ اربعہ امام اعظم
اور مالک اور شافعی اور ابن حنبل اصحاب مذہب کو کہتے ہین۔

تبصرہ

کتب فقہیہ حنفیہ مین جہان کہین مطلق حسن بولین وہان اُس سے
حسن بن زیاد شاگرد امام اعظم مراد ہون گے اور کتب تفسیر مین جب
مطلق حسن بولین تو وہان حسن بصری مراد ہونگے۔

تبصرہ

جہان کتب فقہ مین مطلق فضلی یا امام فضلی بولا جائے وہان مراد
اُس سے ابوبکر محمد بن فضل بخاری متوفی ۳۸۱ ہجری ہونگے۔

تبصرہ

جہان شمس الایمہ بلا قید وصفہ کے مطلق [illegible] ہو وہان شمس الایمہ سرخسی

مراد ہون گے۔ اور ان کے سوا جب کسی مقام مین شمس الایمہ کہین گے تو ضرور مقید ذکر کیے جائین گے اور کہین گے شمس الایمہ حلوانی اور شمس الایمہ زرنجری اور شمس الایمہ کردری اور شمس الایمہ اوزجندی۔ وہکذا۔

تبصرہ

فـ جب کراہت مطلق بلا قید بولین تو اُس کراہت سے کراہت تحریمیہ مراد ہوتی ہے۔ مگر اُس صورت مین کہ جب کراہت تنزیہی پر کوئی نص یا دلیل موجود ہو۔

تبصرہ

لفظ عندہ اور لفظ عنہ کا فرق یہ ہے کہ اول اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ قول امام اعظم کا مذہب ہے اور ثانی اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ قول امام اعظم کا مذہب نہین ہے۔ بلکہ اُن سے یہ روایت ہے۔

فائدہ جب کوئی حنفی کسی مسئلہ مین ہذا عندنا کہے تو مراد اُسکی یہی ہوگی کہ یہ قول امام اور صاحبین کا ہے۔ اور جب کسی مسئلہ مین عند الائمۃ الثلثۃ کہے تو اس سے مراد مالک شافعی ابن حنبل ہون گے جیسا کہ مدت حمل کے مسئلہ مین کہا ہے اکثر مدۃ الحمل عندنا سنتان وعند الائمۃ الثلثۃ اربع سنین یعنے حمل کی مدت زیادہ سے زیادہ امام اعظم کے نزدیک دو برس ہے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک

چار برس ہے۔ یہان ائمہ ثلثہ سے امام مالک اور امام شافعی اور امام ابن حنبل مراد ہین

تبصرہ

جب بلا ذکر مرجع فقہا لفظ عندہ کسی حکم کے بعد بولین یا جملہ ہذا مذہبہ بلا ذکر مرجع بولین تو مراد اُس مرجع سے امام اعظم ہون گے اسیطرح لفظ عندھما کی ضمیر کا مرجع صاحبین کو قرار دین گے۔ اور کبھی لفظ عندھما سے ابو یوسف اور امام اعظم اور کبھی امام محمد اور امام اعظم اُس سے مراد ہون گے۔ اور جب تیسرے کا ذکر اُس حکم کے مخالف مین صریحی ہو جیسے کہین عند محمد کذا وعندھما کذا تو یہان لفظ عندھما سے شیخین مراد ہونگے اور اگر کہین یون بولین عند ابی یوسف کذا وعندھما کذا تو اُس وقت اس عندھما سے طرفین مراد ہون گے۔

تبصرہ قاعدہ دفع تعارض کے بیان میں

جب متون اور شروح اور فتاوے مین تعارض ہو تو اعتبار متون کا کیا جائیگا کہ انمین رطب و یابس نہین ہوتا۔ بلکہ اصول اور ظاہر روایت کے موافق مسائل لکھنے کا اُن کے مصنفین نے اپنے پر التزام کر لیا ہے اور اعلیٰ طبقے کو ادنیٰ پر ترجیح ہوگی اور ظاہر ہے کہ متون کا درجہ شروح کے رتبے سے افضل اور اعلیٰ ہے۔ پھر شروح معتبرہ کو فتاوے پر ترجیح ہوگی مگر جب تصحیح صریح متون مین نہو اور شروح

اور فتاوے میں ہو تو اُسوقت البتہ ادنےٰ اعلیٰ پر مقدم اور مرجح کیا جائے گا اور مفضول
افضل ہو جائے گا۔ علما نے اسکی تصریح کردی ہو کہ مضمون متون مضمون شروح پر
مقدم کیا جائے گا اسی طرح مطالب شروح معانی فتاوے پر مرجح ہوگا یہ اُسوقت
ہو کہ جب دونون مضمون کی بالتصریح تصحیح موجود ہو یا سرے سے مطلق تصحیح ہی نہ ہو
لیکن کوئی مسئلہ متون مین ہو اور اُسکی صریح تصحیح نہ کی گئی ہو بلکہ اُسکے مقابل کی تصحیح
پائی جائے تو اُسکے مقابل کو اُس پر ترجیح ہوگی اسواسطے کہ تصحیح صریح کے
مقابل مین تصحیح التزامی مقدم نہ کی جائیگی اور قاعدہ مسلمہ ہو کہ تصحیح صریح تصحیح التزامی پر
مقدم کی جاتی ہو۔ یعنے متون کی تصحیح التزامی ہو کہ مصنفین نے اپنے اوپر
اسکا التزام کرلیا ہو کہ ظاہر روایت کے موافق اصح اقوال ہی جمع کرینگے
اور شروح و فتاوے مین اس شرط کا التزام نہین کیا گیا۔ بلکہ ضرورتون کے لحاظ
سے ہر قسم کی روایات اُسمین مندرج رہا کرتی ہین۔

تبصرہ آداب مفتی کے بیان میں

واضح ہو کہ اس تبصرہ مین کئی فوائد ہین جنکی نگہداشت فتوانویسون کو
بہت ضروری ہو۔

فائدہ مفتی کو لازم ہو کہ فتوا امام اعظم ہی کے قول پر دیا کرے
کہ اسمین غالباً ہر صورت سے اطمینان اور احتیاط ہو۔ فتاوے سراجیہ مین
کہ فتوا علی الاطلاق امام ابوحنیفہ کے قول پر ہوگا پھر ابویوسف کے قول پر
پھر امام محمد کے قول پر پھر امام زفر کے قول پر پھر حسن بن زیاد کے قول پر

اور بعضون نے یہ بھی کہا ہو کہ جب امام ابوحنیفہ کی رائے کسی مسئلہ مین ایک جانب
ہو اور اُسکے خلاف ابویوسف اور امام محمد کی رائے ہو تو مفتی کو اختیار ہو
جس پر چاہے فتوا دے اور اول اصح ہو جبکہ مفتی مجتہد نہو تو یعنے امام کے
قول پر فتوا دینا اُسکو لازم ہو اگر ایسے موقع پر صاحبین کے قول پر فتوا دیگا
تو حقیقت مین وہ بھی امام ہی کا قول مانا جائے گا ہان اتنا ہو کہ وہ سابق
کا قول اور پہلے کی رائے کے موافق ہو اور یہ صاحبین کا قول گویا امام ہی
کا قول ہو جیسا کہ صاحبین نے کہا ہو کہ ہم لوگ کسی مسئلہ مین کچھ نہین کہتے
جبتک کہ ہمکو امام سے اُسمین روایت نہین پہونچتی۔

فائدہ جب امام سے کوئی روایت کسی مسئلہ مین نہ پائی جائے
اُسوقت امام قاضی ابویوسف کا قول معتبر مانا جائے گا اور جب ان سے بھی
اُسمین کوئی روایت نہوگی تو امام محمد صاحب کا قول معتبر مانا جائے گا بعد اُسکے
امام زفر بعد اُنکے حسن بن زیاد کا قول قابل سند ہوگا۔ پس مفتی کو اس ترتیب
کا نگاہ رکھنا لازمی ہو۔

فائدہ جب ایک مسئلہ مین کئی اقوال ہون اور مفتی مجتہد ہو تو جسکے
قول کی دلیل اقوے دیکھے اُسیکے قول کے موافق فتوا دے ورنہ ترتیب
سابق فتوا دے یعنے قول امام کا مقدم ہوگا پھر ثانی پھر ثالث کا۔ اسی طرح
جب امام سے ایک مسئلے مین کئی روایت ہون اور وہان دوسرے
اصحاب کا قول نہ ملے تو جس قول کی دلیل اقوے ہو اُسی پر عمل
کیا جائے گا۔

فائدہ۔ جب کسی حادثہ مین اول طبقہ کے لوگون مین سے کسی کے قول سے حادثہ کا جواب نہ معلوم ہو اور اُسمین مشایخ متاخرین کا کوئی قول ملے تو اُس پر عمل کیا جائے گا پھر اگر متاخرین فقہا کا بھی اُسمین اختلاف ہو تو جسپر اکابر فقہا ہون (اور وہ کبار مشاہیر کے معتمد علیہ ہون جیسے ابو حفص کبیر اور امام فضلی و خصاف اور ابو اللیث اور طحاوی وغیرہم ہین) اُسی پر عمل کیا جائے گا اور جب اِن لوگون سے بھی اُسکے جواب مین کوئی قول نہو تو مفتی تامل اور تدبر اور اجتہاد کی نظر سے کام لے گا اور تلاش کرتا رہے گا تاکہ اُسکے جواب کے واسطے کوئی ایسی صورت پائے جس سے وہ اپنے فرض منصبی کو ادا کر سکے اور اُسکو آسان سمجھکر بیہودہ کلام اُسمین نکرے اور وہ خداوند کریم سے ڈرے کہ یہ بڑا بھاری کام ہی اِس پر سوائے جاہل بدبخت کے کوئی جسارت و ہمت نہین کرتا اور اسکا خیال رکھے کہ یہ معاملہ نبی و دین اسلام ہی

فائدہ۔ علما نے اسکو مسلم کر لیا ہی کہ عبادات مین مطلقاً امام اعظم ہی کے قول پر فتوا ہوگا جب تک کہ امام اعظم سے کوئی روایت مخالف کے موافق نہو اور امام محمد کے قول پر مسائل ذوی الارحام مین فتوا ہوگا اور امام ابو یوسف کے قول پر قضا اور شہادت کے مسائل مین فتوا ہوگا اور امام زفر کے قول پر صرف سترہ مسئلے مین فتوا ہوگا جو بجائے خود مصرح ہین اور یہ جب ہوگا کہ متون مین تصحیح مسائل نہو۔ ورنہ متون کے موافق فتوا ہوگا کیونکہ وہ متواتر ہو گئے ہین اور اُس پر وثوق زیادہ ہی۔

فائدہ۔ اب اس زمانے مین مفتی کا وجود مفقود ہی۔ فتح القدیر مین

اس بات کو ظاہر کر دیا ہی کہ مفتی مجتہد کو کہتے ہین اور غیر مجتہد جو مجتہد کے اقوال کو حفظ رکھتا ہی تو وہ مفتی نہین ہی اُسپر واجب ہی کہ جب اُس سے سوال کیا جائے تو مجتہد امام کا قول بطور حکایت کے ذکر کرے آہ مگر اس زمانے مین جو لوگ اقوال صاحب مذہب کے نقل کر دیتے ہین اُن کو مفتی کہتے ہین۔ تو اُن کو مفتی کہنا حقیقۃً نہین ہی بلکہ یہ کہنا مجازاً ہی۔

فائدہ۔ مفتی کو ضرور ہی کہ جسکے قول کے موافق فتوا دیتا ہی اُسکا حال خوب جانے۔ فقط نام اور نسب کا جاننا کافی نہین ہی بلکہ اُسکی روایت کے حال اور اُسکے درایت کے درجہ اور اُسکے طبقہ کو بھی پورے طور سے جانے کہ یہ کس طبقہ کا شخص ہی تاکہ اُسکو اچھی طرح دو مخالف قولون مین ترجیح دینے کا موقع ملے۔ اور وہ مخالف قائل کے کلام کے درجہ و مرتبہ کو تمیز کر سکے اور یہ مفتیون کا اعلیٰ درجہ ہی۔

تبصرہ

جامع المضمرات مین ہی کہ مفتی کو حلال نہین ہی یہ کہ اپنے فائدہ کی غرض سے اقوال مہجورہ سے فتوا دے آہ اور اشباہ کی کتاب القضا مین ہی کہ مفتی مصلحت دیکھکر فتوا دیگا آہ سید احمد حموی نے اپنے حاشیہ مین اِس پر یہ لکھا ہی کہ مفتی سے اُنکی مراد شاید مجتہد ہی تو یہ بات اُسی کے لیے کہی گئی ہی اور مقلد کا تو یہ حکم ہی کہ وہ فتوا صحیح روایت کے موافق دیگا چاہے اُسمین مستفتی کی مصلحت کے موافق حکم ہو یا نہو اور اشباہ مین جو

مفتی کا حکم بیان کیا ہی تو اُس سے مقلد مراد لینا بھی جائز ہی اُس صورت
جب مسئلہ مین دو قول صحیح ہون ایسی حالت مین وہ مفتی مقلد مخیر یا نخیر
ہی یعنے اُسکو مصلحت دیکھکر فتوا دینے کا اختیار ہی۔

تبصرہ

فقیہ پر واجب نہین ہی کہ ہر مسئلہ کا جواب دے مگر یہ اُسوقت
واجب ہوتا ہی کہ جب جان لے کہ میرے سوا اس مسئلہ کا جواب کو
اسکو نہ دے سکے گا پس ایسی حالت مین فتوا بتلانا اور تعلیم علوم
فرض کفایہ ہوجاتا ہی۔

فائدہ اکثر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کے جواب دینے
ایک برس تک رُکے رہتے تھے اور فرماتے تھے کہ خطا کرنا سمجھنے
بہتر ہی اس سے کہ بے سمجھے بوجھے ٹھیک کہے۔ سنن سعید بن منصور
دارمی اور بیہقی مین ابن مسعود کا قول مروی ہی کہ اُنھون نے ف
من افتی الناس فی کل ما یستفتونہ فہو مجنون۔ یعنے جو ہر
مین لوگون کو فتوا دے تو وہ پاگل ہی اور سنن بیہقی مین ابن عباس
قول بھی ایسا ہی ہی۔ اور ایسا ہی فتاوے سراجیہ اور تنقیح حامدیہ مین

تبصرہ

مفتی پر واجب ہی کہ فتوا نقل کرتے وقت کتب معتبرہ کیطرف

رجوع کرے اور ہر کتاب پر اعتماد نہ کرے خاصکر فتاوے کی کتاب پر کہ وہ
ایک بڑے وسیع میدان کی طرح ہی کہ ہر قسم کے مسائل اُسمین ہوا کرتے
ہین مگر اُسکا اعتبار جب ہوگا کہ اُسکے مصنف کا حال اور اُسکی علمی کیفیت اور
جلالت قدر معلوم ہو۔ اگر کسی کتاب مین کوئی ایسا مسئلہ لے کہ کتب معتبرہ مین
اسکا وجود نہو تو واجب ہی کہ اسکو کتب معتبرہ مین خوب ڈھونڈھے اگر بہ جہت
انہ اور تحقیق کثیر کے بعد اسمین ملجائے تو خیر ورنہ اُسکے موافق فتوا
دینے مین کبھی جرأت اور ہمت نہ کرے۔ اسی طرح کتب مختصرہ معتبرہ
سے بھی بغیر اُسکے حواشی و شروح کی استعانت کے فتوا دینے کی ہمت
نکرے ہوسکتا ہی کہ اُسکا اختصار غلطی مین ڈالدے اور نفس مسئلہ کی صورت
سمجھنے مین دھوکا ہو۔

تبصرہ مفتی بہ کے بیان میں

مفتی کو لازم ہی کہ اقوال مفتے بہ کی علامات کو یاد رکھے اور علامات مفتی بہ
کے یہ ہین (۱) وعلیہ الفتوی (۲) وبہ یفتی (۳) وبہ ناخذ
(۴) وعلیہ الاعتماد (۵) وعلیہ عمل الیوم (۶) وعلیہ عمل الامۃ
(۷) وهو الصحیح (۸) وهو الاصح (۹) وهو الاظهر (۱۰) وهو
الاشبہ (۱۱) وهو الاوجہ (۱۲) وهو المختار (۱۳) وبہ
جری العرف (۱۴) وهو المتعارف (۱۵) وبہ اخذ
علماؤنا۔

تبصرہ الفاظ مستعملہ فقہا کے بیان میں

کبھی لفظ یجوز کا اطلاق بمعنے یصح اور کبھی بمعنے یحل ہر اسیوجہ سے فقہا مکروہ نماز پر جاز ذلك اور صح ذلك کا اطلاق کرتے ہین اور اس سے مراد انکی نفس صحت ہوتی ہر جو بطلان کا مقابل ہر وہان اباحت اور عدم کراہت مراد نہین ہوتی اسی خیال سے بعض اور محشی لوگ لفظ جاز اور لفظ صح کی تصریح اسطرح کر دیا کرتے ہین جاز او صح مع الکراهۃ یا بلفظ بغیر الکراهۃ پس جواز جب مطلق بلا قرینہ کے مذکور ہو تو کبھی اُس سے غیر ممنوع بمعنے عام مراد لیا جاتا ہر کہ مباح مکروہ اور مندوب اور واجب سب کو شامل ہے۔

تبصرہ

لفظ قالوا کا استعمال فقہا اُس مقام پر کرتے ہین جہان مین مشایخ کا اختلاف ہو۔ علامہ تفتازانی نے حاشیہ کشاف مین حتی یتبین لکم الخیط الابیض کے تحت مین لکھا ہر کہ لفظ قالوا مین اشارہ اس طرف ہر کہ مقولہ قول ضعیف ہر یعنے جو انھون نے کہا ہر ضعیف ہر۔ لیکن فقہا کے عرف مین وہی شائع ہر جو پہلے لکھا گیا۔

تبصرہ

قیل کے ساتھ بہت سے مسئلے کے حکم بیان کیے جاتے ہین اور شراح اور محشیون کی عادت ہر کہ اُس کے نیچے یہ لکھدیا کرتے ہین کہ یہ اشارہ ضعف کی طرف ہر یعنے جو کہا گیا ہر یہ مضمون ضعیف قول ہر تو اس امر کی تحقیق یہ ہر کہ اگر کتاب کے لکھنے والے نے اسکا التزام کر لیا ہو کہ جو مرجوح نقل کیا جاویگا وہ اسی صیغہ قیل کے ساتھ لکھا جائے گا اور یہ ضعف کی طرف اشارہ کریگا تو البتہ یہ قیل ضعف کے واسطے مسلم مانا جائے گا اور ابن قیل کے مقولہ کو ضعیف ہی تصور کرین گے جیسا کہ کتاب ملتقی الابحر کے مصنف نے اسکا التزام کر لیا ہر اور کتاب مذکور کے دیباچہ مین ظاہر بھی کر دیا ہر کہ قیل اور قالوا سے مین مرجوح قول کی طرف اشارہ کرتا ہون اور علامہ حسن شرنبلالی نے کہا ہر کہ صیغۃ قیل لیس کل ما دخلت علیہ یکون ضعیفا اھ یعنے یہ بات نہین ہر کہ جس پر صیغہ قیل ہو وہ ضعیف ہی ہو۔ پس یہ جو مشہور ہر کہ قیل اور یقال وغیرہما صیغہ تمریض ہین تو اُسکے یہ معنی نہین ہین کہ یہ صیغے اسواسطے موضوع ہین تا دم جہان صیغہ تمریض مستعمل ہو گا وہان ضعف ہی کی طرف اشارہ ہو گا بلکہ ایسا اُسوقت خیال کیا جائے گا کہ جب قائل اسکا التزام بھی اپنے اوپر کر لے کہ جہان مین قیل کہون وہان تمریضی صیغہ ہو گا اور اُس سے ضعف اور مرجوح کی طرف اشارہ سمجھنا یا سیاق سباق اور مقام کے قرینے سے ظاہر ہوئے کہ مقولہ قیل مرجوح و ضعیف ہر۔

تبصرہ

لفظ ینبغی متاخرین فقہا کے نزدیک مستحب کے محل مین اور ان
لا ینبغی کا استعمال مکروہ تنزیہی کی جگہ مین مشہور ہے اگرچہ متقدمین
کے عرف مین اسکا استعمال اعم ہے اور ایسا قرآن شریف مین جا
ہے جیسا کہ اس آیت ماکان ینبغی لنا ان نتخذ من دونک من اولیاء
مین اور آیت کریمہ وما علمناہ الشعر وما ینبغی لہ اور آیت شـ
وما ینبغی للرحمٰن ان یتخذ ولدا مین ہے۔
اور مصباح المنیر کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ کبھی اُسکے معنے یجب
ہوتے ہین اور کبھی ینـدب کے جیسا موقع ہوگا ویسا استعمال کیا جائے گا
اور علامہ شامی نے کہا ہے کہ فقہا نے لفظ ینبغی سے وجوب مراد لیا
باوجود اسکے کہ غیر وجوب مین اسکا استعمال غالبًا ہوتا ہے۔

تبصرہ

لفظ لا بأس کا استعمال ترک اولی کے واسطے مطرد
ہے بلکہ مندوب مین بھی یہ استعمال کیا جاتا ہے۔ لفظ لا بأس دلیل
کہ اسکا غیر مستحب ہے یعنے مدخول علیہ لا بأس مستحب نہین ہے اسو
کہ بأس کے معنے شدت ہے۔ اور مندوب مین لفظ لا بأس کا جو استعمال
ہوتا ہے تو یہ وہین ہوگا جہان بأس اور شدت کا توہم ہو۔ مثلاً

موجود رہنے پر پھر دوبارہ وضو کرے تو یہ فعل مستحب ہے اور روانہ نور علی نور
آیا ہے۔ اور یہان کہین الوضوء علی الوضوء لا باس بہ تو مطلب اسکا یہ
ہوگا کہ یہ مستحب ہے مکروہ نہین اگرچہ اسکا زیادہ استعمال ترک اولے کے
محل پر ہوتا ہے لیکن مندوب و مستحب مین بھی کبھی استعمال کر لیا جاتا ہے۔ اسطرح
فقہا کہتے ہین لا بأس بتکبیر التشریق عقب العید۔ تو یہان اس سے
استحباب مراد ہے یعنے یہ فعل مستحب ہے اسواسطے کہ مسلمانون کا اسپر
توارث اور تعامل ہے یعنے علما و فقہا کا ہمیشہ سے اس پر عملدرآمد ہے تو انکی اتباع
پیروی واجب ہے۔ تنویر الابصار اور درمختار اور بحر رائق اور ردالمحتار
کے مضمون کا خلاصہ یہ ہے۔ اسکو یاد رکھنا چاہیے۔

تبصرہ

تین قسم کی کتابون سے فتوا دینا جائز نہین ہے۔ جیسا کہ شامی نے
شرح اشباہ سے نقل کیا ہے۔
ایک کتب مختصرہ سے چاہے وہ معتبر ہون یا نہون محشی
اختصار کی وجہ سے منع کیا گیا ہے کہ اختصار مخل ہو سکتا ہے بعضے مقام پر
بغیر شرح اور حاشیہ دیکھنے کے مطلب سمجھا نہین جاتا جب بخوبی اصلی
مطلب اور نفس مسئلہ کو عبارت کتاب سے نہ سمجھے گا تو غلطی کرنے کا
احتمال قوی ہے مثال کتب مختصرہ کی نہر اور شرح کنز عینی کی اور در مختار
شرح تنویر الابصار اور اشباہ وغیرہ ہے۔

دوسرے اُن کتابون سے جنکے مصنف کا حال خو
نہو کہ بڑا معتمد علیہ فقیہ تھا یا معمولی فقیہ رطب یابس کا جامع تھا جیسے
ملا مسکین کی ہی کہ ملا مسکین کا حال مجہول ہی۔ اسی طرح جامع الرموز
کی شرح جو قہستانی کی مشہور کتاب ہی اسمین بھی رطب و یابس بھرا
وہ معتمد فقیہ بھی نہ تھا۔

تیسرے اُن کتابون سے جنمین اقوال ضعیفہ اور مسا
غیر معتبر کتابون سے منقول ہون جیسے زاہدی غزمینی معتزلی کی
اور حاوی ہی۔ پس ان کتابون سے فتوا دینا جائز نہین ہی جب
منقول عنہ اور ماخذ کا پتہ نہ لگے۔

تبصرہ جامع الرموز کے حال مین

کتاب جامع الرموز مصنفہ شمس الدین محمد قہستانی کو بسب
رطب و یابس مسائل کے جمع ہونے اور مصنف کے حال اچھی ط
نہ معلوم ہونیکے کتب غیر معتبرہ مین شمار کیا ہی۔ یہان تک کہ
عصام الدین نے قہستانی کے حق مین صاف صاف کہدیا ہی کہ
وغیرہ کچھ نہین جانتا تھا وہ شیخ الاسلام ہروی کے زمانے مین
کا دلال تھا اور وہ حاطب لیل ہی۔ وبلا سوچے صحیح ضعیف س
جمع کرلیتا ہی اور یہ عارضہ رافضیون کا سا ہی۔ یہ مضمون کشف
وغیرہ مین ہی۔

تعارف فقہ

حِصّہ دوم

اس حصّہ میں تدوین فقہ اور
تاریخِ فقہ پر بحث کی گئی ہے

جمع و ترتیب
سیّد مشتاق علی شاہ

ناشر: مکتبہ حنفیہ اردو بازار گوجرانوالہ پنجاب پاکستان

فقہ

اسلامی علوم مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، مغازی، ان کی ابتدا اگرچہ اسلام کے ساتھ ساتھ ہوئی لیکن جس وقت تک ان کو فن کی حیثیت نہیں حاصل ہوئی وہ کسی خاص شخص کی طرف منسوب نہیں ہوئے دوسری صدی کے اوائل میں تدوین و ترتیب شروع ہوئی ہے اور جن لوگوں نے تدوین و ترتیب کی وہ ان علوم کے بانی کہلائے، چنانچہ بانی فقہ کا لقب امام ابوحنیفہ رح کو ملا جو درحقیقت اس لقب کے سزاوار تھے۔ اگر ارسطو علم منطق کا موجد ہے تو بے شبہ امام ابوحنیفہ رح بھی علم فقہ کے موجد تھے۔ امام صاحبؒ کی علمی زندگی کا بڑا کارنامہ فقہ ہی ہے، اس لئے ہم اس پر تفصیلی بحث کرنی چاہتے ہیں، لیکن اصل مقصد سے پہلے ضرور ہے کہ مختصر طور پر ہم علم فقہ کی تاریخ لکھیں جس سے ظاہر ہو کہ یہ علم کب ہوا اور کیونکر شروع ہوا؟ اور خاص کر یہ کہ امام ابوحنیفہ رح نے جب اس کو پایا تو اس کی کیا حالت تھی؟

فقہ کی مختصر تاریخ

فقہ کی تاریخ پر شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ایک نہایت عمدہ مضمون لکھا ہے۔ جس کا التقاط ہمارے لئے کافی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ کے زمانہ میں احکام کی قسمیں نہیں پیدا ہوئی تھیں، آنحضرتؐ صحابہؓ کے سامنے وضو فرماتے تھے اور کچھ نہ بتاتے تھے کہ یہ رکن ہے، یہ واجب ہے، یہ مستحب ہے۔ صحابہ رضؓ آپ کو دیکھ کر اسی طرح وضو کرتے تھے۔ نماز کا بھی یہی حال تھا، یعنی صحابہؓ فرض و واجب وغیرہ کی تفصیل و تدقیق نہیں کیا کرتے تھے، جس طرح رسول اللہ کو نماز پڑھتے دیکھا خود بھی پڑھ لی، ابن عباس کہتے ہیں کہ "میں نے کسی قوم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ سے بہتر نہیں دیکھا، لیکن انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام زندگی میں تیرہ مسئلوں سے زیادہ نہیں پوچھے جو سب کے سب قرآن میں موجود ہیں" البتہ جو واقعات غیر معمولی طور سے پیش آتے تھے۔ ان میں لوگ آنحضرت سے

استفتا کرتے اور آنحضرت جواب دیتے، اکثر ایسا بھی ہوتا کہ لوگوں نے کوئی کام کیا اور
نے اس پر تحسین کی یا اس سے نارضامندی ظاہر کی، اس قسم کے فتاوے اکثر
میں ہوتے تھے اور لوگ آنحضرتؐ کے اقوال کو محفوظ رکھتے تھے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد فتوحات کو نہایت وسعت ہوئی
تمدن کا دائرہ وسیع ہوتا گیا، واقعات اس کثرت سے پیش آئے کہ اجتہاد و استن
کی ضرورت پڑی، اور اجمالی احکام کی تفصیل پر متوجہ ہونا پڑا۔ مثلاً کسی شخص نے نماز
سے نماز میں کوئی عمل ترک کر دیا، اب بحث پیش آئی کہ "نماز ہوئی یا نہیں" اس بحث
کے پیدا ہونے کے ساتھ یہ تو ممکن نہ تھا کہ نماز میں جس قدر اعمال تھے۔ سب کو فرض
دیا جاتا، صحابہؓ کو تفریق کرنی پڑتی کہ نماز میں کتنے ارکان فرض و واجب ہیں، کتنے مسنون
اور مستحب، اس تفریق کے لئے جو اصول قرار دئے جا سکتے تھے، ان پر تمام صحابہؓ کی رائیں
کا متفق ہونا ممکن نہ تھا، اس لیے مسائل میں اختلاف آرا ہوا اور اکثر مسئلوں میں صحابہ
کی مختلف رائیں قائم ہوئیں بہت سے ایسے واقعات پیش آئے کہ رسول اللہ کے زمانہ
میں ان کا عین و اثر بھی پایا نہیں گیا تھا، صحابہؓ کو ان صورتوں میں استنباط، تفریع، حمل
علی النظیر، قیاس سے کام لینا پڑا۔ ان اصول کے طریقے یکساں نہ تھے۔ اس لئے ضروری
اختلاف پیدا ہوئے، غرض صحابہؓ ہی کے زمانہ میں احکام اور مسائل کا ایک دفتر بن گیا
اور جدا جدا طریقے قائم ہو گئے۔

مجتہدین صحابہؓ

صحابہؓ میں سے جن لوگوں نے استنباط و اجتہاد سے کام لیا اور مجتہد
یا فقیہ کہلائے۔ ان میں سے چار بزرگ نہایت ممتاز تھے، عمرؓ،
علیؓ، عبداللہؓ بن مسعود، عبداللہ بن عباسؓ، حضرت علیؓ و عبداللہ بن مسعودؓ زیادہ تر
کوفہ میں رہے اور وہیں ان کے مسائل و احکام کی زیادہ ترویج ہوئی۔ اس تعلق سے
کوفہ فقہ کا دارالعلوم بن گیا، جس طرح کہ حضرت عمرؓ و عبداللہ بن عباسؓ کے تعلق سے حرمین
کو دارالعلوم کا لقب حاصل ہوا ہے۔

حضرت علیؓ

حضرت علیؓ بچپن سے رسول اللہ کی آغوش تربیت میں پلے تھے۔ اور جب

قدر ان کو آنحضرت کے اقوال و افعال سے مطلع ہونے کا موقع ملا تھا۔ کسی کو نہیں ملا تھا۔
ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ آپ اور صحابہؓ کی نسبت کثیر الروایۃ کیوں ہیں؟ فرمایا کہ
میں آنحضرت سے کچھ دریافت کرتا تھا تو بتاتے تھے اور جب رہتا تھا تو خود ابتدا کرتے
تھے" اس کے ساتھ ذہانت، قوت استنباط، ملکۂ استخراج ایسا بڑھا ہوا تھا کہ
عموماً صحابہؓ اعتراف کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کا عام قول تھا کہ "خدا نہ کرے کہ کوئی مشکل
مسئلہ آن پڑے اور علیؓ موجود نہ ہوں" عبداللہ بن عباسؓ خود مجتہد تھے۔ مگر کہا کرتے تھے کہ
"جب ہم کو علیؓ کا فتویٰ مل جائے تو کسی اور چیز کی ضرورت نہیں"۔

عبداللہ بن مسعود

عبداللہ بن مسعودؓ بھی حدیث و فقہ دونوں میں کامل تھے،
رسول اللہ کے ساتھ جس قدر جلوت اور خلوت میں وہ ہمدم
و ہمراز تھے بہت کم لوگ رہے ہوں گے۔ صحیح مسلم میں ابوموسیٰ سے روایت ہے کہ ہم یمن سے
آئے اور کچھ دنوں تک مدینہ میں رہے۔ ہم نے عبداللہ بن مسعودؓ کو رسول اللہ کے پاس
اس کثرت سے آتے جاتے دیکھا کہ ہم ان کو رسول اللہ کے اہل بیت سے گمان کرتے رہے"۔
عبداللہ بن مسعودؓ کو دعویٰ تھا کہ "قرآن مجید میں کوئی آیت ایسی نہیں۔ جس کی نسبت میں
یہ نہ جانتا ہوں کہ کس باب میں اتری ہے" وہ کہا کرتے تھے کہ "اگر کوئی شخص قرآن مجید
کا مجھ سے زیادہ عالم ہوتا تو میں اس کے پاس سفر کر کے جاتا" صحیح مسلم میں ہے کہ انہوں نے
ایک مجمع میں دعویٰ کیا کہ تمام صحابہ جانتے ہیں کہ میں قرآن کا سب سے زیادہ عالم ہوں۔
شقیق اس جلسہ میں موجود تھے، وہ کہتے ہیں کہ اس واقعہ کے بعد میں اکثر صحابہؓ کے حلقوں
میں شریک ہوا مگر کسی کو عبداللہ بن مسعودؓ کے دعویٰ کا منکر نہیں پایا۔

عبداللہ بن مسعودؓ باقاعدہ طور پر حدیث و فقہ کی تعلیم دیتے تھے اور ان کی درسگاہ
میں بہت سے تلامذہ کا مجمع رہتا تھا، جن میں سے چند اشخاص یعنی اسود، عبیدہ، حارث
علقمہ نہایت نام آور ہوئے۔

علقمہ

رسول اللہ کی زندگی میں پیدا ہو گئے تھے اور حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عائشہؓ،
سعدؓ، حذیفہؓ، خالد بن ولیدؓ، خبابؓ اور بہت سے صحابہؓ سے حدیثیں روایت

کیں۔ خاص کر عبداللہ بن مسعودؓ کی صحبت میں اس التزام سے رہے تھے اور ان کے طریقہ کے اس قدر قدم بقدم چلتے تھے کہ لوگوں کا قول تھا کہ "جس نے علقمہ کو اس نے عبداللہ بن مسعودؓ کو دیکھ لیا"، خود عبداللہ بن مسعودؓ کا قول تھا کہ "جس کی معلومات ہیں۔ میری معلومات اس سے زیادہ نہیں ہیں"۔ اس سے زیادہ کیا ہوگا ان سے مسائل دریافت کرنے آتے ہیں۔ عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں میں اگر کوئی علقمہ کا ہمسر تھا تو اسود تھے۔

ابراہیم نخعی

علقمہ و اسود کے انتقال کے بعد ابراہیم نخعی مسند نشین ہوئے فقہ کو بہت کچھ وسعت دی، یہاں تک کہ ان کو فقیہ العراق علماء علم حدیث میں ان کا یہ پایہ تھا کہ "صیرفی الحدیث" کہلاتے تھے۔ امام شعبی علامۃ التابعین کے لقب سے ممتاز ہیں۔ ان کی وفات کے وقت کہا کہ "ابراہیم نے کو نہیں چھوڑا جو ان سے زیادہ عالم اور فقیہ ہو"۔ اس پر ایک شخص نے تعجب سے پوچھا کیا حسن بصری اور ابن سیرین بھی؟ شعبی نے کہا حسن بصری اور ابن سیرین پر کیا ختم ہے بصرہ، کوفہ، شام، حجاز میں کوئی شخص ان سے زیادہ عالم نہیں رہا۔

ابراہیم نخعی کے عہد میں مسائل فقہ کا ایک مختصر مجموعہ تیار ہو گیا تھا۔ جس کا ماخذ حدیث نبویؐ اور حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کے فتاویٰ تھے، یہ مجموعہ گو مرتب طور پر قلمبند نہیں کیا گیا لیکن ان کے شاگردوں کو اس کے مسائل زبانی یاد تھے۔ سب سے زیادہ یہ مجموعہ حماد کے پاس جمع تھا۔ جو ابراہیم کے تلامذہ میں نہایت ممتاز تھے۔ چنانچہ ان کے مرنے کے بعد فقہا کی مسندِ خلافت بھی انہی کو ملی۔ حماد نے گو فقہ کو چنداں ترقی نہیں دی۔ لیکن وہ ابراہیم کے مجموعہ فقہ کے بڑے حافظ تھے۔ حماد نے ۱۲۰ھ میں قضا کی اور لوگوں نے ان کی جگہ امام ابوحنیفہؒ کو فقہ کی مسند پر بٹھایا۔

امام صاحبؒ کے زمانہ تک اگرچہ فقہ کے متعدد مسائل مدون ہو چکے تھے، لیکن اول تو یہ تدوین صرف زبانی روایت تھی، دوسرے جو کچھ تھا فن کی حیثیت سے نہ تھا۔ نہ استنباط و استدلال کے قواعد قرار پائے تھے، نہ احکام کی تفریع کے اصول منضبط تھے نہ حدیثوں

میں امتیاز مراتب تھا، نہ قیاس اور شبہہ النظیر علی النظیر کے قاعدے مقرر تھے۔ مختصر یہ کہ فقہ جزئیات مسائل کا نام تھا اور اس کو قانون کے رتبہ تک پہنچانے کے لئے بہت سے زینے باقی تھے۔

امام ابوحنیفہ کو فقہ کی تدوین کا خیال کیونکر پیدا ہوا

تاریخ سے اس بات کا پتہ لگانا مشکل ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کو خاص کس وجہ سے فقہ کی تدوین کا خیال پیدا ہوا۔ قلائد عقود العقیان کے مصنف نے کتاب الموفق القتال سے اس کا ایک قصہ نقل کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "دو شخص حمام میں نہانے گئے اور حمامی کے پاس کچھ امانت رکھتے گئے، ایک ان میں سے نہا کر نکلا اور حمامی سے امانت طلب کی، اس نے دے دی، یہ لے کر چلتا ہوا۔ دوسرا حمام سے باہر آیا اور امانت مانگی تو اس نے عذر کیا کہ میں نے تمہارے شریک کے حوالے کر دی، اس نے عدالت میں استغاثہ کیا، قاضی صاحب نے حمامی کو مجرم ٹھہرایا کہ جب دونوں نے مل کر تیرے پاس امانت رکھی تھی تو تجھ کو ضرور تھا کہ دونوں کی موجودگی میں واپس کرتا، حمامی گھبرایا ہوا امام ابوحنیفہؒ کے پاس آیا، امام صاحبؒ نے کہا کہ تم جا کر اس شخص سے کہو کہ میں تمہاری امانت ادا کرنے کے لئے تیار ہوں، لیکن قاعدہ کے موافق تنہا تم کو نہیں دے سکتا، شریک کو لاؤ تو لے جاؤ، اس واقعہ کے بعد امام صاحبؒ کو فقہ کی تدوین کا خیال پیدا ہوا اور اس کی ترتیب شروع کی۔

اسباب

ممکن ہے کہ یہ واقعہ صحیح ہو، لیکن اس خیال کے پیدا ہونے کے اصلی اسباب اور تھے۔ یہ امر تاریخوں سے ثابت ہے کہ امام صاحبؒ کو تدوین فقہ کا خیال قریباً ۱۲۰ھ میں پیدا ہوا، یعنی جب ان کے استاد حمادؒ نے وفات پائی۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ اسلام کا تمدن نہایت وسعت پکڑ گیا تھا، عبادات اور معاملات کے متعلق اس کثرت سے واقعات پیدا ہو گئے تھے اور ہوتے جاتے تھے کہ ایک مرتب مجموعۂ قانون کے بغیر کسی طرح کام نہیں چل سکتا تھا، نیز سلطنت کی وسعت اور دوسری قوموں کے میل جول سے تعلیم و تعلم نے اس قدر وسعت حاصل کر لی تھی کہ زبانی سند و روایت اس کا تحمل نہیں کر سکتی تھی، ایسے وقت پر قدرتی طور پر لوگوں کے دل میں خیال آیا ہوگا کہ ان

جزئیات کو اصول کے ساتھ ترتیب دے کر ایک فن بنا دیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کی طبیعت مجتہدانہ اور غیر معمولی طور پر متقنانہ واقع ہوئی
اس کے ساتھ تجارت کی وسعت اور ملکی تعلقات نے ان کو معاملات کی ضرورتوں سے
کر دیا تھا، اطراف و بلاد سے ہر روز جو سینکڑوں ضروری استفتا آتے تھے۔ ان س
کو اندازہ ہوتا تھا کہ ملک کو اس فن کی کس قدر حاجت ہے، قضاۃ و حکام فصل قضایا
غلطیاں کرتے تھے وہ اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے۔

غرض یہ اسباب اور وجوہ تھے۔ جنہوں نے ان کو اس فن کی تدوین و ترتیب پر
کیا ممکن ہے کہ کسی خاص واقعہ سے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور اس آمادگی کو اور تحریک ہوئی
جس کے ساتھ عملی کوشش کا ظہور ہوا۔

تلامذہ وفقہ کی تدوین میں شریک تھے

امام صاحبؒ نے جس طریقہ سے فقہ کی تد
کا ارادہ کیا وہ نہایت وسیع اور پُرخطر کام
اس لئے انہوں نے اتنے بڑے کام کو اپنی ذاتی رائے اور معلومات پر منحصر کرنا نہیں
اس غرض سے انہوں نے اپنے شاگردوں میں سے چند نامور شخص انتخاب کئے۔ جن میں
اکثر خاص خاص فنون میں جو تکمیلِ فقہ کے لئے ضروری تھے۔ استاد زمانہ تسلیم کیے جاتے
مثلاً یحییٰ ابن ابی زائدہ، حفص بن غیاث، قاضی ابو یوسفؒ، داؤد الطائی، حبان، مندل
و آثار میں کمال رکھتے تھے۔ امام زفر، قوتِ استنباط میں مشہور تھے۔ قاسم بن معن اور امام
کو ادب اور عربیت میں کمال تھا امام صاحبؒ نے ان لوگوں کی شرکت سے ایک مجلس
مرتب کی اور باقاعدہ طور سے فقہ کی تدوین شروع ہوئی، امام طحاوی نے بسند متصل اسد
فرات سے روایت کی ہے کہ ابو حنیفہؒ کے تلامذہ جنہوں نے فقہ کی تدوین کی چالیس تھے
جن میں یہ لوگ زیادہ ممتاز تھے، ابو یوسف، داؤد الطائی، زفر، اسد بن عمرو، یوسف بن
التیمی، یحییٰ بن زائدہ، امام طحاوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ لکھنے کی خدمت یحییٰ سے متعلق
اور وہ تیس برس تک اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اس کام میں
بلکہ تیس برس کا زمانہ صرف ہوا یعنی ۱۲۱ھ سے ۱۵۰ھ تک جو امام ابو حنیفہؒ کی وفا

کا سال ہے لیکن یہ غلط ہے کہ یحییٰ شروع سے اس کام میں شریک تھے، یحییٰ ۱۲۰ھ میں پیدا ہوئے تھے، اس لئے وہ شروع سے کیونکر شریک ہو سکتے تھے، طحاوی نے جن لوگوں کے نام گنائے ہیں، ان کے سوا عافیہ ازدی، ابو علی عزی، علی مسہر، قاسم بن معن، حبان، مندل بھی اس مجلس کے ممبر رہے تھے۔

طریقہ تدوین

تدوین کا طریقہ تھا کہ کسی خاص باب کا کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تھا اگر اس کے جواب میں سب لوگ متفق الرائے ہوتے تو اسی وقت قلمبند کر لیا جاتا۔ ورنہ نہایت آزادی سے بحثیں شروع ہوتیں، کبھی کبھی بہت دیر تک بحث قائم رہتی، امام صاحبؒ غور و تحمل کے ساتھ سب کی تقریریں سنتے اور بالآخر ایسا جچا تلا فیصلہ کرتے کہ سب کو تسلیم کرنا پڑتا، کبھی ایسا بھی ہوتا کہ امام صاحبؒ کے فیصلہ کے بعد بھی لوگ اپنی اپنی رایوں میں قائم رہتے، اس وقت وہ سب مختلف اقوال قلمبند کر لیے جاتے۔ اس کا التزام تھا کہ جب تک تمام شرکائے جلسہ جمع نہ ہو لیں کسی مسئلہ کو طے نہ کیا جاتا۔

جواہر مضیئہ کے مصنف نے عافیہ بن یزید کے تذکرہ میں اسحٰق سے روایت کی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب کسی مسئلہ پر بحث کرتے ۔ اور عافیہ موجود نہ ہوتے تو امام صاحبؒ فرماتے کہ عافیہ کو آ لینے دو جب وہ آ لیتے اور اتفاق کرتے، تب وہ مسئلہ درج تحریر کیا جاتا، اس طرح تیس برس کی مدت میں عظیم الشان کام انجام کو پہنچا۔ امام صاحب کی اخیر عمر قید خانہ میں گزری، وہاں بھی یہ کام برابر جاری رہا۔

اس مجموعہ کی ترتیب جیسا کہ حافظ ابو المحاسن نے بیان کی ہے یہ تھی، اول باب الطہارۃ، باب الصلوٰۃ، باب الصوم، پھر عبادات کے اور ابواب، اس کے بعد معاملات، سب سے اخیر میں، باب المیراث۔

اس مجموعہ کا رواج

امام صاحبؒ کی زندگی ہی میں اس مجموعہ نے وہ حسن قبول، حاصل کیا کہ اس وقت کے حالات کے لحاظ سے مشکل سے قیاس میں آ سکتا ہے۔ جس قدر اس کے اجزا تیار ہوتے جاتے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ تمام ملک میں اس کی اشاعت ہوتی جاتی تھی، امام صاحبؒ کی درس گاہ ایک قانونی مدرسہ

تھا۔ جس کے طلبا نہایت کثرت سے ملکی عہدوں پر مامور تھے اور ان کے آئین حکومت کا مجموعہ تھا۔ تعجب یہ ہے کہ جن لوگوں کو امام صاحبؒ سے ہمسری کا دعویٰ تھا، وہ بھی اس کتاب سے بے نیاز نہ تھے۔ امام سفیان ثوریؒ نے بڑی لطائف الحیل سے کتاب الرہن کی نقل حاصل کی اور اس کو اکثر پیش نظر رکھتے تھے، زائدہ کا بیان ہے کہ میں نے ایک دن سفیان کے سرہانے ایک کتاب دیکھی جس کا وہ مطالعہ کر رہے تھے۔ ان سے اجازت مانگ کر میں اس کو دیکھنے لگا تو ابوحنیفہؒ کی کتاب الرہن نکلی۔ میں نے تعجب سے پوچھا "آپ ابوحنیفہؒ کی کتابیں دیکھتے ہیں"۔ بولے "کاش! ان کی سب کتابیں میرے پاس ہوتیں"۔

یہ بھی کچھ کم تعجب کی بات نہیں کہ باوجودیکہ اس وقت بڑے بڑے مدعیان فن موجود تھے اور ان میں بعض امام ابوحنیفہؒ سے مخالفت بھی رکھتے تھے۔ تاہم کسی کو اس کتاب کی رد و قدح کی جرأت نہیں ہوئی۔ امام رازیؒ مناقب الشافعی میں لکھتے ہیں۔ "ان

اصحاب الرای اظھروا مذاھبھم وکانت الدنیا
مملوۃ من المحدثین ورواۃ الاخبار فلم یقدر احد
منھم الطعن فی اقاویل اصحاب الرای

یعنی "اصحاب الرائے (ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ) نے اپنے مسائل جس زمانہ میں ظاہر کیے، دنیا محدثین اور راویان اخبار سے بھری ہوئی تھی۔ تاہم کسی کو یہ قدرت نہ ہوئی کہ ان کے اقوال پر اعتراض کرتا"۔ امام رازی نے تو عام نفی کی ہے، لیکن ہم کو زیادہ استقصاء سے معلوم ہوا کہ اس عموم میں ایک استثناء ہے، کیونکہ بیہقی نے تصریح کی ہے کہ امام اوزاعی نے ابوحنیفہؒ کی کتاب السیر کا رد لکھا تھا جس کا جواب قاضی ابویوسف نے لکھا۔

غالباً یہ مجموعہ بہت بڑا مجموعہ تھا اور ہزاروں مسائل پر مشتمل تھا، قلائد عقود العقیان[1] کے مصنف نے کتاب الصیانۃ کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جس قدر مسائل

(۱) عقود الجمان باب عاشر۔

مدون کیے۔ ان کی تعداد بارہ لاکھ نوے ہزار سے کچھ زیادہ ہے"۔ شمس الائمہ کردری نے لکھا ہے کہ "یہ مسائل چھ لاکھ تھے"۔ یہ خاص تعداد شاید صحیح نہ ہو، لیکن کچھ شبہ نہیں کہ ان کی تعداد لاکھوں سے کم نہ تھی، امام محمد کی جو کتابیں آج موجود ہیں۔ ان سے اس کی تصدیق ہو سکتی ہے۔

امام صاحبؒ کے زمانے میں جو مجموعہ فقہ مرتب ہوا تھا

اگرچہ اس میں کسی طرح شبہ نہیں ہو سکتا کہ امام ابوحنیفہؒ کی زندگی ہی میں فقہ کے تمام ابواب مرتب ہو گئے تھے، رجال و تاریخ کی کتابوں میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔ جس کا انکار گویا تواتر کا انکار ہے، لیکن افسوس ہے کہ وہ مجموعہ ایک مدت سے ضائع ہو گیا ہے اور دنیا کے کسی کتب خانہ میں اس کا پتہ نہیں چلتا۔ امام رازی مناقب الشافعی میں لکھتے ہیں کہ "ابوحنیفہ کی کوئی تصنیف باقی نہیں رہی"۔ امام رازی نے سنہ ۶۰۶ھ میں انتقال کیا، اس لحاظ سے کم از کم چھ سو برس ہوئے کہ امام صاحبؒ کی تصنیفات ناپید ہو چکیں، امام صاحبؒ کی تصنیفات کا ضائع ہو جانا اگرچہ کچھ محل تعجب نہیں، اس عہد کی ہزاروں کتابوں میں سے آج ایک کا وجود نہیں، امام اوزاعی، ابن جریج، ابن عروبہ، حماد بن سلمہ ان کی تالیفات بھی اسی زمانہ میں شائع ہوئیں۔ جب امام ابوحنیفہؒ کا دفتر مرتب ہو رہا تھا، تاہم ان کتابوں کا نام بھی کوئی نہیں جانتا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کی تصنیفات کی گمشدگی کی ایک خاص وجہ ہے، امام صاحبؒ کا مجموعۂ فقہ اگرچہ بجائے خود مرتب اور خوشنما اسلوب تھا لیکن قاضی ابویوسف و امام محمد نے انہی مسائل کو اس توضیح و تفصیل سے لکھا اور ہر مسئلہ پر استدلال و برہان کے ایسے حاشیے اضافہ کیے کہ انہی کو رواج عام ہو گیا اور اصل ماخذ سے لوگ بے پرواہ ہو گئے، ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ متاخرین نحویوں کی تصنیفات کے بعد فراء، کسائی، خلیل، اخفش، ابوعبیدہ کی کتابیں دنیا سے بالکل ناپید ہو گئیں، حالانکہ یہ لوگ فن نحو کے بانی اور مدون اول تھے۔

امام صاحبؒ کے مسائل کا آج جو ذخیرہ دنیا میں موجود ہے۔ وہ امام محمد اور قاضی ابویوسف کی تالیفات ہیں، جن کے نام اور مختصر حالات ان بزرگوں کے ترجمہ میں لکھیں گے۔

یہ فقہ اگرچہ عام طور پر فقہ حنفی کہلاتی ہے، لیکن درحقیقت وہ چار شخصوں یعنی

امام ابوحنیفہؒ، زفرؒ، قاضی ابویوسفؒ، امام محمدؒ کی رایوں کا مجموعہ ہے، قاضی ابویوسفؒ و ا... نے بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے اختلاف کیا ہے، فقہاء حنفیہ ... روایتیں نقل کی ہیں کہ ان صاحبوں کو اعتراف تھا کہ "ہم نے جو اقوال امام ابوحنیفہؒ کے ... کہے وہ بھی امام ابوحنیفہؒ ہی کے اقوال ہیں، کیونکہ بعض مسئلوں میں امام ابوحنیفہؒ نے ... اور مختلف رائیں ظاہر کی تھیں"۔ یہ روایتیں شامی وغیرہ میں مذکور ہیں۔ لیکن ان کا ... ہونا مشکل ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ان فقہاء کا حسنِ ظن ہے، قاضی ابویوسف اور ... اجتہادِ مطلق کا منصب رکھتے تھے اور ان کو اختلاف کا پورا حق حاصل تھا، اسلام کی ترقی اسی وقت تک رہی کہ لوگ باوجود حسنِ عقیدت کے بزرگوں اور استادوں کی رائے ... اعلانیہ مخالفت کرتے تھے اور خیالات کی ترقی محدود نہ تھی۔

یہ ترقی جو فقہ حنفی کے نام سے موسوم ہے، نہایت تیزی سے تمام ملک میں پھیلی ... عرب میں تو اُن کے مسائل کو چنداں رواج نہ ہوا، کیونکہ مدینہ میں امام مالکؒ اور مکہ میں ... ان کے حریف مقابل موجود تھے، لیکن عرب کے سوا تمام ممالکِ اسلامی میں جن کی وسعت ... سے ایشیائے کوچک تک تھی، عموماً انہی کا طریقہ جاری ہو گیا۔ ہندوستان، سندھ ... بخارا وغیرہ میں تو ان کے اجتہاد کے سوا کسی کا اجتہاد تسلیم ہی نہیں کیا جاتا۔ دوسرے ... میں گو شافعی و حنبلی فقہ کا رواج ہوا، لیکن فقہ حنفی کو دبا نہیں سکا، البتہ بعض ملکوں ... بالکل معدوم ہو گیا، اور اس کے خاص اسباب تھے، مثلاً افریقہ میں ۴۰۰ھ تک ... کا طریقہ تمام اور طریقوں پر غالب تھا، لیکن معز بن بادیس نے ۴۰۷ھ میں جب وہاں ... حکومت حاصل کی تو حکومت کے زور سے تمام ملک میں مالکی فقہ کو رواج دے دیا کہ آج ... تک قائم ہے[1]۔

سلاطین اکثر حنفی تھے

ایک خاص بات یہ ہے کہ عنانِ حکومت جن لوگوں کے ... میں رہی وہ اکثر حنفی ہی فقہ کے پابند تھے، خلفائے عباسیہ تو اس بحث سے خارج ہیں، کیونکہ یہ خاندان جب تک اوج پر رہا یہ لوگ تلوار کے

[1] تاریخ ابن خلکان ترجمہ معز بن بادیس۔

قلم کے بھی مالک رہے، یعنی ان کو خود دعویٰ اجتہاد تھا اور کبھی کسی کی تقلید نہیں کی۔ تنزل کے بعد وہ اس قابل ہی نہ رہے کہ ان کے حالات سے کسی ملکی اثر کا اندازہ کیا جائے۔ تاہم ان میں اگر کسی نے تقلید گوارا کی تو ابوحنیفہؒ ہی کی۔ عبداللہ بن المعتز جو فن بدیع کا موجد تھا اور خلفائے عباسیہ میں سب سے بڑا شاعر اور ادیب تھا حنفی المذہب تھا[1]۔

عباسیہ کے تنزل کے ساتھ جن خاندانوں کو عروج ہوا وہ اکثر حنفی تھے، خاندانِ سلجوقی جس نے ایک وسیع مدت تک حکومت کی اور جن کے دائرہ حکومت کی وسعت طول میں کاشغر سے بیت المقدس تک اور عرض میں قسطنطنیہ سے بلاد خزر تک پہنچی تھی، حنفی تھا، محمود غزنوی جس کے نام سے ہندوستان کا بچہ بچہ واقف ہے، فقہ حنفی کا بہت بڑا عالم تھا، فنِ فقہ میں اس کی ایک نہایت عمدہ تصنیف موجود ہے۔ جس کا نام التفرید ہے اور جس میں کم و بیش ساٹھ ہزار مسئلے ہیں۔

نورالدین زنگی کا نام چھپا ہوا نہیں ہے، وہ ہمارے ہیروز میں داخل ہے، بیت المقدس کی لڑائیوں میں اول اسی نے نام حاصل کیا، صلاح الدین فاتح بیت المقدس اسی کے دربار میں ملازم تھا، دنیا میں پہلا دارالحدیث اسی نے قائم کیا، اگرچہ وہ شافعی و مالکی فقہ کی بھی عزت کرتا تھا لیکن وہ خود اور اس کا خاندان مذہباً حنفی تھا[2]۔ صلاح الدین خود شافعی تھا۔ لیکن اس کے خاندان میں بھی حنفی المذہب موجود تھے۔ الملک المعظم عیسیٰ بن الملک العادل جو ایک وسیع ملک کا بادشاہ تھا، علامہ ابن خلکان اس کے حالات میں لکھتے ہیں کہ وہ نہایت عالی ہمت، فاضل، ہوشمند، دلیر، پر رعب تھا، اور حنفی مذہب میں غلو رکھتا تھا۔ چراکسہ مصر جو نویں صدی کے آغاز میں مصر کی حکومت پر پہنچے اور ۱۳۹ برس تک فرمان روا رہے اور بہت سی فتوحات حاصل کیں، خود حنفی تھے اور ان کے دربار میں اسی مذہب کو زیادہ فروغ تھا۔ سلاطین ترک جو کم و بیش چھ سو برس سے روم کے فرمان روا ہیں اور آج انہیں کی سلطنت اسلام کی عزت و وقار کی امید گاہ ہے، عموماً حنفی تھے، خود ہمارے ہندوستان کے فرمان روا خوانین اور آل تیمور اسی مذہب کے پابند رہے اور ان کی

[1] تاریخ ابن خلکان ترجمہ عبداللہ بن المعتز۔ [2] الجواہر المضیئہ ترجمہ نورالدین زنگی۔

وسیع سلطنت میں اس طریقے کے سوا اور کسی طرح تو رواج نہ ہو سکتا۔

حنفی مذہب کے حسن قبول کا سبب

بعضوں کا قول ہے کہ حنفی مذہب کو قبول عام پہنچا وہ حکومت کے صدقہ سے پہنچا۔ ابن حزم ارباب ظاہر کے مشہور امام ہیں، ان کا قول ہے کہ "دو مذہبوں نے سلطنت کے زور سے ابتداء ہی سے رواج عام حاصل کیا" ایک ابوحنیفہ کا مذہب، کیونکہ قاضی ابویوسف کو جب قضاۃ کا منصب ملا تو انہوں نے حنفی لوگوں کو عہدۂ قضا پر مقرر کیا، دوسرا امام مالک رح کا مذہب اندلس میں، کیونکہ امام مالک کے شاگرد یحیٰی اصمودی خلیفہ اندلس کے نہایت مقرب تھے اور کوئی شخص بے ان کے مشورہ کے عہدۂ قضا پر مقرر نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ صرف ہم مذہبوں کو مقرر کراتے تھے[1]"

لیکن یہ ابن حزم کی مہربانی ہے، امام ابوحنیفہ رح سنہ ۱۲۰ھ میں مسند اجتہاد پر بیٹھے، قاضی ابویوسف نے سنہ ۱۷۰ھ کے بعد قاضی القضات کا منصب حاصل کیا، کیونکہ ان کے تقرر اور عروج کا زمانہ ہارون الرشید کے عہد سے شروع ہوتا ہے۔ جو سنہ ۱۷۰ھ میں تخت نشین ہوا تھا، قاضی ابویوسف کے فروغ سے پہلے پچاس برس کا زمانہ گزر چکا تھا۔ جس میں امام ابوحنیفہ رح کے مذہب نے قبول عام حاصل کر لیا تھا، اور ان کے سینکڑوں شاگرد قضا کے عہدوں پر مامور ہو چکے تھے، اس کامیابی کو کس کی طرف منسوب کیا جائے یہ ضرور ہے کہ قاضی ابویوسف کی وجہ سے امام صاحب کے مسائل کو اور زیادہ عروج ہوا لیکن مذہب حنفی کا اصلی عروج قاضی صاحب کی کوششوں کا محتاج نہ تھا، امام رازی نے باوجود مخالفت کے تسلیم کیا ہے کہ ثم انه لما قوی مذهب اصحاب الرای واشتهر وعظم وقعته فی قلوب ثم اتفق اتصال ابی یوسف ومحمد بخدمته هرون الرشید عظمت تلک القوة جدا لان العلم والسلطنة حصلا معا۔ یعنی

[1] ابن حزم کے اس کے قول کو علامہ ابن خلکان نے یحیٰی اصمودی کے ترجمہ میں نقل کیا ہے۔ ۱۲

اصحاب الرای کا مذہب قوی ہوگیا اور شہرت پکڑ گیا اور اس کی وقعت دلوں میں بیٹھ گئی پھر اس کے بعد ابویوسف و محمد کو ہارون الرشید کے دربار میں رسائی حاصل ہوئی تو یہ قوت بہت ہی زیادہ بڑھ گئی کیونکہ علم اور حکومت دونوں مجتمع ہو گئے۔

اس کے علاوہ قاضی ابویوسف کا اثر ہارون الرشید کے زمانہ تک محدود تھا، دیرپا اور غیر منقطع کامیابی کس نے پیدا کی؟ یوں تو بعض اور ائمہ نے بھی اپنے عہد میں نہایت عروج حاصل کیا تھا، امام اوزاعی اپنی زندگی میں بھی بلکہ زمانہ مابعد تک بھی تمام شام کے امام مطلق تسلیم کئے گئے اور ان ممالک میں لوگ عموماً انہی کی تقلید کرتے تھے، لیکن وہ ایک محدود اثر تھا جو بہت جلد جاتا رہا، ان واقعات سے صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے مذہب میں ایسی خاص خوبیاں ہیں جو اور مذہبوں میں نہیں۔

اور مجتہدین کے رواج مذہب کے اسباب

تمام ممالک اسلامی میں جن ائمہ کی فقہوں نے رواج پایا وہ صرف چار ہیں، ابوحنیفہ رح، مالک رح، شافعی رح، احمد حنبل رح، مسائل فقہ کی ترویج و اشاعت کا سبب اگرچہ خود ان مسائل کی خوبی و عمدگی ہے لیکن کچھ شبہ نہیں کہ اس امر میں واضع فقہ کی ذاتی رسوخ اور عظمت کو بھی بہت کچھ دخل ہے، ہمارے نزدیک امام ابوحنیفہ رح کے سوا اور مجتہدین کی فقہ کی ترویج و اشاعت کا باعث زیادہ تر ان کی ذاتی خصوصیتیں تھیں، مثلاً امام مالک مدینہ کے رہنے والے تھے۔ جو نبوت کا مرکز اور خلفائے راشدین کا دارالخلافہ رہ چکا تھا۔ اس تعلق سے لوگوں کو عموماً مدینہ اور ارباب مدینہ کے ساتھ خلوص و عقیدت تھی۔ ان کا خاندان ایک علمی خاندان تھا، ان کے دادا مالک بن ابی عامر نے بڑے بڑے صحابہ سے حدیثیں سیکھی تھیں۔ ان کے چچا شیخ الحدیث تھے۔ امام مالک نے جب حدیث و فقہ میں کمال پیدا کیا تو یہ عارضی اوصاف ان کی ذاتی قابلیت پر طرہ بن کر نمایاں ہوئے اور تمام اطراف و دیار میں ان کی شہرت کا سکہ جم گیا۔

امام شافعی کو اور بھی زیادہ خصوصیتیں حاصل تھیں، مکہ معظمہ وطن تھا، باپ کی طرف سے قریشی اور مطلبی اور ماں کی طرف سے ہاشمی تھے، ان کا خاندان ہمیشہ سے معزز و ممتاز چلا آتا تھا۔ ان کے پردادا سائب جنگ بدر میں ہاشمیوں کے علمبردار تھے اور گرفتار ہو کر اسلام لائے تھے، مکہ معظمہ کی دولت خاندان کا اعزاز، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہم نسبی، ایسی چیزیں تھیں جن سے بڑھ کر

حسن قبول اور مرجعیت کیلئے کوئی کارگر آلہ نہیں ہو سکتا تھا۔

امام ابوحنیفہ رح میں اس قسم کی کوئی خصوصیت نہ تھی، قریشی اور ہاشمی ہونا تو ایک طرف وہ عربی النسل بھی نہ تھے، خاندان میں کوئی شخص ایسا نہیں گزرا تھا۔ جو اسلامی گروہ کا مرجع اور مقتدا ہوتا، آبائی پیشہ تجارت تھا اور خود بھی تمام عمر اسی ذریعہ سے زندگی بسر کی۔ کوفہ جو ان کا مقام ولادت تھا گو دار العلوم تھا لیکن مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا ہمسر کیونکر ہو سکتا تھا۔ بعض اتفاقی اور ناگزیر اسباب سے ارباب روایت کا ایک گروہ ان کی مخالفت پر کمربستہ تھا، غرض حسن قبول اور عام اثر کیلئے جو اسباب درکار ہیں، وہ بالکل نہ تھے، باوجود اس کے ان کی فقہ کا تمام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ رواج پانا یقینی اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریقۂ فقہ انسانی ضرورتوں کے لیے نہایت مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسبت تھی کسی کی فقہ کو نہ تھی، یہی وجہ ہے کہ اور ائمہ کے مذہب کو زیادہ تر انہی ملکوں میں رواج ہوا جہاں تہذیب و تمدن نے زیادہ ترقی نہیں کی تھی! علامہ ابن خلدون اس بات کی وجہ بتاتے ہیں کہ مغرب و اندلس میں امام مالک کا مذہب کیوں زیادہ رائج ہوا، وہ لکھتے ہیں کہ مغرب و اندلس میں بدویت غالب تھی اور وہاں کے لوگوں نے وہ ترقی نہیں حاصل کی تھی، جو اہل عراق نے کی تھی یہی وجہ ہے کہ ان ممالک میں امام مالکؒ کی فقہ کے سوا اور کسی فقہ کو فروغ نہ ہو سکا۔

حنفی فقہ میں امام ابوحنیفہ رح کے علاوہ ان کے نامور شاگردوں کے مسائل بھی شامل ہیں، اس زمانہ کا بہت بڑا قانون بلکہ بہت بڑا مجموعہ قوانین تھا۔ زمانہ مابعد میں گو علمائے حنفیہ نے اس پر بہت کچھ اضافہ کیا اور جزئیات کی تفریع کے ساتھ اصول فن کو نہایت ترقی دی۔ لیکن ایجاد کے زمانہ میں جس قدر کسی فن کی حالت ہو سکتی ہے۔ وہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو امام ابوحنیفہ رح کے عہد میں فقہ کو حاصل ہو چکی تھی۔ اس مجموعہ میں عبادات کے علاوہ دیوانی فوجداری تعزیرات، لگان، مالگزاری، شہادت، معاہدہ، وراثت وصیت اور بہت سے قوانین شامل تھے، اس کی وسعت اور خوبی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ہارون الرشید اعظم کی وسیع سلطنت جو سندھ سے ایشیائے کوچک تک پھیلی ہوئی تھی۔ انہی اصول پر قائم تھی اور اس کے عہد کے تمام واقعات و معاملات

انہی قواعد کی بنا پر فیصل ہوتے تھے۔ یہ قانون جس کو فقہ کہتے ہیں دو قسم کے مسائل پر مشتمل ہے، اور اس لحاظ سے اس کے واضع کی دو مختلف حیثیتیں ہیں۔

مسائل فقہ کی تقسیم

(۱) وہ مسائل جو شریعت سے ماخوذ ہیں اور تشریعی احکام کہے جا سکتے ہیں۔ (۲) وہ احکام جن سے شریعت نے سکوت کیا ہے اور جو تمدن اور معاشرت کی ضرورتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ یا جن کا ذکر شریعت میں ہے لیکن تشریعی طور پر نہیں۔ پہلی قسم کے مسائل کے لحاظ سے فقیہ کی حیثیت شارح اور مفسر کی حیثیت ہے اور اس اعتبار سے اس کے لئے جس قسم کی قابلیت درکار ہے، وہ مہارت زبان، واقفیت نصوص، قوت استنباط، توفیق متعارضات، ترجیح دلائل ہے۔ دوسری قسم کے احکام کے لحاظ سے واضع فقہ ایک مقنن کی حیثیت رکھتا ہے اور اس لحاظ سے اس کی قابلیت اس رتبہ کی ہونی چاہئے۔ جیسی کہ دنیا کے اور مشہور مقننوں کی تھی یہ دونوں حیثیتیں ایک دوسری سے ممتاز ہیں۔ اسلام میں بہت سے نامور گزرے ہیں جو قرآن و حدیث کے عمدہ مفسر یا شارح تھے، لیکن مقننانہ قابلیت سے معرا تھے۔ اسی طرح ایسے لوگ بھی گزرے ہیں جو مقنن اور واضع قانون تھے۔ لیکن نصوص شرعی کے مفسر نہیں کہے جا سکتے تھے۔ جہاں تک ہماری واقفیت ہے۔ اسلام کے اس وسیع دور میں قدرت نے یہ دو قابلیتیں جس اعلیٰ درجے پر امام ابوحنیفہ میں جمع کر دی تھیں کسی مجتہد یا امام میں جمع نہیں ہوئیں

تشریعی اور غیر تشریعی احادیث کا فرق

علم فقہ کے متعلق سب سے بڑا کام جو امام صاحبؒ نے کیا وہ تشریعی اور غیر تشریعی احکام میں امتیاز قائم کرنا تھا۔

شارع علیہ السلام کے اقوال و افعال جو سلسلہ روایت سے منضبط کئے گئے۔ ان میں بہت سے ایسے امور تھے، جن کو منصب رسالت سے کچھ تعلق نہ تھا، لیکن بطور ایک اصطلاح کے ان سب پر حدیث کا لفظ اطلاق کیا جاتا تھا۔ فقہ کی توضیح میں ایک عام اور سخت غلطی یہ ہوئی کہ لوگوں نے ان تمام امور کو شرعی حیثیت پر محمول کیا اور اس خیال سے ان پر مسائل اور احکام کی بنیاد قائم کی حالانکہ وہ حدیثیں منصب شریعت سے علاقہ نہیں رکھتی تھیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب لکھتے ہیں،[1] کہ آنحضرت سے جو کچھ روایت کیا گیا ہے اور کتب حدیث میں اس

[1] حجۃ اللہ البالغہ مطبوعہ مصر [illegible]

کی تدوین ہوئی اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ جو تبلیغ رسالت سے تعلق رکھتا ہے اور اسی بارہ میں یہ آیت اتری ہے۔ مَا آتَاكُمُ الرَّسُو
وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا یعنی پیغمبر جو چیز تم کو دے اسکو اختیار کرو اور جس چیز سے روکے اس سے

۲۔ جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں۔ چنانچہ ان کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
فرمایا ہے انما انا بشر اذا امرتکم بشئی من دینکم فخذوا به واذا امرتکم بشئی من
فانما انا بشر۔ یعنی "میں ایک آدمی ہوں جب میں کوئی مذہبی حکم دوں تو تم لوگ اس
پابند ہو اور جب میں اپنی رائے سے کسی بات کا حکم دوں تو میں صرف ایک آدمی ہوں"۔

اس دوسری قسم میں وہ حدیثیں ہیں جو آنحضرتؐ نے طب کے متعلق ارشاد کیں
قسم میں وہ افعال داخل ہیں جو آنحضرتؐ سے عادۃً صادر ہوئے نہ عبادۃً اور اتفاقاً
ہوئے، نہ قصداً، اور اسی قسم میں وہ حدیثیں داخل ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اپنی قوم کے گمان کے موافق بیان کیں، مثلاً ام زرع کی حدیث اور خرافہ کی حدیث اور
ہیں وہ امور داخل ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت مصلحت جزوی کے
فرمائے اور وہ سب لوگوں پر واجب العمل نہیں ہیں، مثلاً فوجوں کی تیاری اور شعار کی تعیین
اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ "اب رمل کرنے کی کیا ضرورت ہے جس قوم کے دکھا
لئے ہم رمل کرتے تھے، اس کو خدا نے ہلاک کر دیا"، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے احکا
قسم میں داخل ہیں مثلاً یہ حکم کہ "جہاد میں جو شخص کسی کافر کو قتل کرے تو اسکے ہتھیار کا مالک بھی وہ

شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حدیث کی قسموں میں جو دقیق بیان کیا یہ وہی نکتہ ہے جو
طرف سب سے پہلے امام ابو حنیفہؒ کا ذہن منتقل ہوا۔ اسی بنا پر بہت سے مسائل
غسل، جمعہ، خروج النساء الی العیدین، انفاذ طلاق، تعیین جزیہ، تشخیص خراج اقتد
وغیرہ میں جو حدیثیں وارد ہیں ان کو امام ابو حنیفہؒ نے دوسری قسم میں داخل کیا
امام شافعیؒ ان حدیثوں کو بھی تشریعی حدیثیں سمجھتے ہیں۔

حنفی فقہ کو بمقابلہ اور فقہوں کے بہت بڑی خصوصیت جو حاصل ہے۔ وہ
کہ اس کے مسائل عموماً اسی قاعدہ پر مبنی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس میں وہ وسعت

آزادی پائی جاتی ہے جو اور آئمہ کے مسائل میں نہیں پائی جاتی، یہ قاعدہ اگرچہ نہایت صاف
اور صریح ہے لیکن افسوس ہے کہ اور ائمہ نے اس پر لحاظ نہیں کیا اور اگر خلفائے راشدین
کی نظیریں موجود نہ ہوتیں تو شاید امام ابو حنیفہؒ کو بھی اس کے اختیار کرنے کی جرأت
نہ ہوتی، اگرچہ امام صاحبؒ کے بعد بھی بعض ائمہ نے جن کو ان کے مقابلہ میں اجتہاد کا دعویٰ
تھا۔ اس عمدہ اصول کی پیروی نہ کی اور اسی غلط خیال پر قائم رہے۔ لیکن اس میں کون شبہ
کر سکتا ہے کہ امام صاحبؒ کی رائے نہایت صحیح اور نہایت دقیقہ سنجی پر مبنی تھی۔

جو مسائل تشریعی مسائل نہیں ہیں | خلفائے راشدین سے بڑھ کر کون احکام شریعت
کا نکتہ شناس ہو سکتا ہے۔ انہوں نے کیا کیا۔ حضرت عمرؓ کے آغازِ خلافت تک امہات
اولاد یعنی وہ لونڈیاں جن سے اولاد ہو چکی ہو عموماً خریدی اور بیچی جاتی تھیں۔ حضرت
عمرؓ نے اس رواج کو بالکل روک دیا۔ آنحضرتؐ نے تبوک کے سفر میں غیر
مذہب والوں پر جو جزیہ مقرر کیا وہ فی کس ایک دینار تھا۔ حضرت عمرؓ نے ایران میں
۴۸، ۲۴، ۱۲ درہم کے حساب سے شرحیں مقرر کیں، آنحضرتؐ مالِ غنیمت جب تقسیم فرماتے
تھے تو اپنے عزیز و اقارب کا بھی حصہ لگاتے تھے۔ خلفائے راشدین میں سے
کسی نے حتیٰ کہ حضرت علیؓ نے بھی ہاشمیوں کو بھی حصہ نہیں دیا۔ آں حضرتؐ کے
زمانہ میں بلکہ حضرت ابوبکرؓ کے عہد تک تین طلاقیں ایک سمجھی جاتی تھیں، حضرت
عمرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں منادی کرا دی کہ تین طلاق، طلاق بائن سمجھی جائے گی۔
آنحضرتؐ کے عہد میں شراب پینے کی سزا میں کوئی خاص حد مقرر نہیں ہوئی تھی
حضرت ابوبکرؓ نے اس کی حد چالیس درے قرار دیئے۔ حضرت عمرؓ نے بسبب
اس کے کہ ان کے زمانہ میں مے نوشی کا زیادہ رواج ہو چلا تھا۔ چالیس سے اسی
درے کر دیئے۔ یہ وہ واقعات ہیں، جو حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اور
جن کے ثبوت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے
کہ خلفائے راشدین کسی حکم کو آنحضرتؐ کا تشریعی حکم سمجھ کر اس کی مخالفت کرتے تھے
اگر نعوذ باللہ ایسا کرتے تو وہ خلفائے راشدین نہ تھے بلکہ عیاذاً باللہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حریف اور مقابل تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ صحابہؓ جو رات دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتے تھے اور فیض صحبت کی وجہ سے شریعت کے ادا شناس ہو گئے تھے ان کو تمیز کرنا نہایت آسان کام تھا۔ کہ کون سے احکام تشریعی حیثیت رکھتے ہیں، اور کون سے اس حد میں داخل ہیں، جن کی نسبت آنحضرتؐ نے فرمایا تھا کہ انتم اعلم بامور دنیاکم۔ حضرت عائشہ نے آنحضرتؐ کی وفات کے بعد ایک موقع پر فرمایا کہ آج اگر رسول اللہ موجود ہوتے تو عورتوں کو مسجد میں جانے کی اجازت نہ دیتے یہ صریح اس بات کی شہادت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس اجازت کو تشریعی اور لازمی نہیں قرار دیا ورنہ زمانہ اور حالات کے اختلاف سے اس پر کیا اثر پڑ سکتا تھا۔

امام ابو حنیفہؒ نے اس مرحلہ میں صحابہؓ ہی کو دلیلِ راہ بنایا، اور اس قسم کے مسائل میں ان کی رائے عموماً خلفائے راشدین کے طرزِ عمل کے موافق ہے لیکن جن لوگوں کی نگاہ اس نکتہ تک نہیں پہنچی وہ امام ابو حنیفہؒ بلکہ صحابہؓ کو بھی موردِ الزام ٹھہراتے ہیں۔ طلاق کے مسئلہ میں قاضی شوکانی نے حضرت عمرؓ کا قول نقل کر کے لکھا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں بیچارے عمرؓ کی کیا حقیقت ہے" لیکن قاضی شوکانی یہ نہ سمجھے کہ حضرت عمرؓ قاضی صاحبؒ سے زیادہ اس بات کو سمجھتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں ان کی کوئی حقیقت نہیں۔

فقہ کی پہلی قسم کے متعلق امام ابو حنیفہؒ نے جو بڑا کام کیا وہ قواعدِ استنباط کا انضباط تھا۔ جس کی وجہ سے فقہ (جو اب تک جزئیات مسائل کا نام تھا) ایک مستقل فن بن گیا، امام ابو حنیفہؒ کی علمی تاریخ میں جو چیز سب سے زیادہ قابل قدر اور تعجب انگیز ہے وہ ان قواعد کی تجدید اور انضباط ہے۔ ایسے زمانہ میں جبکہ علوم نہایت ابتدائی حالت میں تھے یہاں تک کہ نقل و کتابت کا بھی رواج نہ تھا ایسے دقیق فن کی بنیاد ڈالنی درحقیقت امام ابو حنیفہ ہی کا کام تھا۔

عام خیال یہ ہے کہ یہ قواعد جن کو اب اصولِ فقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے سب سے پہلے امام شافعیؒ نے مرتب کئے۔ یہ دعویٰ اس لحاظ سے تو صحیح ہے کہ امام شافعیؒ سے پہلے یہ مسائل مستقل طور سے حیّز تحریر میں نہیں آئے تھے، لیکن اصل فن کی بنیاد امام شافعیؒ سے بہت پہلے پڑ چکی تھی اور اگر تحریر کی قید اٹھا دی جائے تو امام ابو حنیفہؒ اس کے موجد کہے جا سکتے ہیں۔

استنباطِ احکام کی ابتدا

اصل یہ ہے کہ مسائل کا استنباط اور احکام کی تفریع تابعین بلکہ صحابہؓ ہی کے زمانہ میں شروع ہو چکی تھی۔ لیکن استنباط اور استخراج کا جو طریقہ تھا وہ کوئی علمی صورت نہیں رکھتا تھا جس طرح عام لوگ کسی نتیجہ کا استنباط یا کسی حکم کی تفریع صرف وجدانی مذاق کی رو سے کرتے ہیں اور نہیں جانتے کہ ان کا استنباط یا تفریع کس قاعدہ کلیہ کے تحت میں داخل ہے اور اس کے کیا شرائط اور قیود ہیں۔ اسی طرح فقہی مسائل بھی استنباط کئے جاتے تھے نہ علمی اصطلاحیں قائم ہوئی تھیں نہ کچھ اصول منضبط ہوئے تھے۔

واصل بن عطاءؒ نے اصولِ فقہ کے بعض قاعدے بیان کیے

بنو امیہ کے اخیر دور میں کچھ کچھ علمی اصطلاحیں پیدا ہوئیں، چنانچہ واصل بن عطا نے جو علم کلام کا موجد تھا، احکام شرعیہ کی تقسیم کی اور کہا کہ "حق کے ثبوت کے چار طریقے ہیں۔ قرآنِ ناطق، حدیث متفق علیہ، اجماع امت، عقل و حجت (یعنی قیاس)" واصل نے اور بھی چند مسائل اور اصطلاحیں قائم کیں مثلاً یہ کہ "عموم و خصوص دو جداگانہ مفہوم ہیں" "نسخ صرف اوامر و نواہی میں ہو سکتا ہے، اخبار و واقعات میں نسخ کا استعمال نہیں ہے[1]"

ان مسائل کے لحاظ سے اصولِ فقہ میں اولیت کا فخر واصل کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے لیکن یہ اسی قسم کی اولیت ہو گی جس طرح نحو کے دو تین قاعدوں کے بیان کرنے سے کہا جاتا ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ فنِ نحو کے موجد ہیں۔ بہر حال امام ابو حنیفہؒ کے زمانے تک جو کچھ ہوا تھا اس سے زیادہ نہیں ہوا تھا۔ لیکن چونکہ امام صاحبؒ نے فقہ کو مجتہدانہ اور مستقل فن کی حیثیت سے ترتیب دینا چاہا، اس لئے استنباط

[1] ان مسائل کو ابو ہلال عسکری نے کتاب الاوائل میں واصل بن عطاء کی طرف منسوب کیا ہے۔

اور استخراجِ مسائل کے اصول قرار دینے پڑے۔

اصول فقہ کی کلیات۔

اگرچہ زمانۂ مابعد میں اصول فقہ ایک نہایت وسیع فن بن گیا اور سیکڑوں مسائل ایسے ایجاد ہوگئے جن کا امام ابوحنیفہ کے زمانے میں اثر بھی نہ تھا۔ لیکن کچھ شبہ نہیں کہ اس فن کے مہاتِ مسائل جن پر فن کی بنیاد قائم ہے امام صاحبؒ ہی کے زمانہ میں منضبط ہو چکے تھے۔[1] اصولِ اربعہ کی توضیح، حدیث کے مراتب اور ان کے احکام جرح و تعدیل کے اصول، اجماع کے حدود و ضوابط، قیاس کے اقسام و شرائط، احکام کی انواع، عموم و خصوص کی تحدید، رفع تعارض کے قواعد، فہم مراد کے طرق، یہ مسائل ہیں جو اصولِ فقہ کے ارکان ہیں۔ ان تمام مسائل کے متعلق امام صاحبؒ نے ضروری اصول و قواعد منضبط کر دیئے تھے۔

حدیث کے متعلق امام صاحبؒ نے جو اصول قرار دیئے ان کو ہم حدیث کی بحث میں لکھ آئے ہیں۔ ان کے علاوہ اور ابواب کے متعلق امام صاحبؒ نے تمام ضروری اصول منضبط کر دیئے تھے، مثلاً ما لم یثبت بالتواتر لیس بقرآن، الزیادۃ نسخ، لا یجوز الزیادۃ علی الکتاب بخبر الواحد، حمل المطلق علی المقید زیادۃ علی النص، عموم القرآن لا یتخصص بالآحاد، العام قطعی کالخاص، الخاص ان کان متاخرا خصص، العام وان کان متقدما فلا بل کان العام ناسخاً للخاص وان جهل التاریخ تساقطا ویطلب دلیل آخر، مفهوم الصفة لا یحتج به، النهی لا تدل علی البطلان۔

امام صاحبؒ کے یہ اقوال ان کے شاگردوں کی تصنیفات یا اصول کی کتابوں

[1]۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں جو بہت سے اصول مذکور ہیں، ان سب کی نسبت یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، وہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال ہیں، شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس پر ایک نہایت عمدہ تقریر لکھی ہے، لیکن شاہ صاحبؒ نے بعض ان اقوال سے بھی انکار کیا ہے جو بروایت صحیح امام صاحبؒ سے ثابت ہیں۔۱۲

میں جو شافعیہ و حنفیہ وغیرہ نے لکھی ہیں، جستہ جستہ مذکور ہیں، جن کو اگر یکجا جمع کر دیا جائے تو ایک مختصر رسالہ تیار ہو سکتا ہے۔ یہی اصول ہیں جن کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ امام صاحبؒ ایک خاص طریقہ اجتہاد کے بانی ہیں، انہی اصول کے اتحاد کی بنا پر امام محمدؒ و قاضی ابو یوسفؒ کا طریقہ امام صاحبؒ کے طریقے سے الگ نہیں سمجھا جاتا، حالانکہ جزئیات مسائل میں ان لوگوں نے سیکڑوں ہزاروں جگہ ان سے اختلاف کیا ہے۔

ان اصولی مسائل پر بوجہ اس کے کہ امام شافعیؒ وغیرہ نے ان سے مخالفت کی ہے۔ نہایت وسیع اور دقیق بحثیں قائم ہوگئی ہیں، افسوس ہے کہ ہماری مختصر تالیف میں ان کی گنجائش نہیں، اصول کی کتابوں میں یہ مباحث نہایت تفصیل سے مذکور ہیں جس شخص کا جی چاہے ان کتابوں کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔

جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں فقہ کے اس حصہ میں امام صاحبؒ کی حیثیت ایک مفسر اور مستنبط کی حیثیت ہے اور کچھ شبہ نہیں کہ اس باب میں امام صاحبؒ نے جو کام کیا ہے وہ نہ صرف تاریخ اسلام میں بلکہ کل دنیا کی تاریخ میں بے نظیر ہے۔ دنیا میں اور بھی قومیں ہیں جن کے پاس آسمانی کتابیں ہیں اور وہ لوگ ان کتابوں سے اخذ احکام کرتے ہیں لیکن کوئی قوم یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ اس نے استنباط مسائل کے اصول اور قواعد منضبط کئے اور اس کو ایک مستقل فن کے رتبہ تک پہنچا دیا۔

فقہ کا دوسرا حصہ

فقہ کا دوسرا حصہ جو صرف قانون کی حیثیت رکھتا ہے پہلے حصہ کی نسبت بہت زیادہ وسیع ہے اور یہ وہ خاص حصہ ہے جس میں امام ابوحنیفہؒ علانیہ تمام مجتہدین سے ممتاز ہیں۔ بلکہ سچ یہ ہے کہ اگر اسلام میں کوئی شخص واضع قانون گزرا ہے تو وہ صرف امام ابوحنیفہؒ ہیں۔

مسلمانوں میں تو وضع قانون کا کام ہمیشہ ان لوگوں کے ہاتھ میں رہا جو مذہبی پیشوا تھے اور زہد و اتقا میں نہایت غلو رکھتے تھے، مذہبی لوگوں میں جو اوصاف نہایت قابل قدر سمجھے جاتے ہیں وہ یہ ہیں۔ دنیاوی امور سے علیحدگی، کم آمیزی، ملات میں سختی، عام واقعات سے بے خبری، غیر مذہب والوں سے تنفر، یہ تمام

اوصاف وہ ہیں جو تمدن کے مخالف ہیں اور جس شخص میں یہ اوصاف اعتدال سے بڑھ کر ہوں اور فطرتی ہوں وہ مشکل سے تمدن کی ضرورت کا اندازہ دان ہو سکتا ہے، تقدس و پاکیزہ نفسی کے لحاظ سے ان لوگوں کی جس قدر عظمت کی جائے کم ہے لیکن دنیا اور دنیا والوں کا نام ان سے نہیں چل سکتا، حضرت جنید بغدادیؒ، معروف کرخیؒ، شیخ شبلیؒ، داؤد طائیؒ کی عظمت و شان سے کس کو انکار ہو سکتا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ لوگ واضع قانون نہیں ہو سکتے تھے۔

مجتہدین جنہوں نے فقہ کے نام سے ملکی اور شخصی قانون بنائے، اگرچہ رہبانیت کی حد سے دور تھے، تاہم یہ کہنا مشکل ہے کہ تمدن کے ان تمام وسیع تعلقات پر ان کی نگاہ پڑ سکتی تھی۔ جن سے ان کو عمر بھر کبھی سروکار نہیں رہا، یہی وجہ ہے کہ ان کے قوانین میں بعض جگہ ایسی سختی و تنگی پائی جاتی ہے۔ جس پر مشکل سے عمل درآمد ہو سکتا ہے، امام شافعیؒ وغیرہ کا مذہب ہے کہ نکاح میں بجز ثقاۃ کے کوئی شخص گواہ نہیں ہو سکتا، ہمسایہ کو حق شفعہ نہیں پہنچتا، بیع المعاطاۃ جائز نہیں، ذمیوں کی شہادت کسی حال میں مقبول نہیں، ایک مسلمان سینکڑوں ذمیوں کو بے قصور قتل کر ڈالے تاہم وہ قصاص میں پکڑا نہیں جا سکتا، ان مسائل سے دنیا کا کام کیونکر چل سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اس صفت میں اپنے تمام معاصروں میں ممتاز تھے کہ وہ مذہبی تقدس کے ساتھ دنیاوی اغراض کے اندازہ شناس تھے۔ اور تمدن کی ضرورتوں کو اچھی طرح سمجھتے تھے، مرجعیت اور فصلِ قضایا کی وجہ سے ہزاروں پیچیدہ معاملات ان کی نگاہ سے گزر چکے تھے۔ ان کی مجلس افتا بہت بڑی عدالت العالیہ تھی جس نے لاکھوں مقدمات کا فیصلہ کیا تھا۔ وہ ملکی حیثیت رکھتی تھی اور ارکانِ سلطنت مہمات امور میں ان سے مشورہ لیتے تھے، ان کے شاگرد اور ہمنشین جن کی تعداد سینکڑوں سے زیادہ تھی عموماً وہ لوگ تھے جو منصبِ قضا پر مامور تھے، ان باتوں کے ساتھ خود ان کی طبیعت مقننانہ اور معاملہ سنج واقع ہوئی تھی، وہ ہر بات کو قانونی

حیثیت سے دیکھتے تھے۔ اور اس کے دقیق نکتوں تک پہنچتے تھے۔ اس بات کا اندازہ واقعۂ ذیل سے ہو سکتا ہے جس کا ذکر اکثر مورخین نے کیا ہے۔

ایک دن امام صاحبؒ قاضی ابن ابی لیلیٰ سے ملنے گئے اس وقت ان کے سامنے ایک مقدمہ پیش تھا، مدعی کا بیان تھا کہ فلاں شخص نے میری ماں کو زانیہ کہا ہے اس لئے میں ازالۂ حیثیت کا دعویدار ہوں، قاضی صاحب نے مدعا علیہ کی طرف جو اس موقع پر موجود تھا، خطاب کیا کہ تم کیا جواب دیتے ہو، امام ابوحنیفہؒ نے قاضی صاحب سے کہا کہ ابھی مقدمہ قائم نہیں ہوا، مدعی کا اظہار لینا چاہیئے، کہ اس کی ماں زندہ ہے یا نہیں، کیونکہ اس کو بھی شریکِ مقدمہ ہونا چاہیئے، یا اگر اس نے اس کی معرفت مقدمہ دائر کیا ہے، تو اس کو مختار نامہ پیش کرنا چاہیئے، قاضی صاحب نے مدعی کا اظہار لیا، معلوم ہوا کہ اس کی ماں مر چکی ہے، اس پر قاضی صاحب نے مقدمہ آگے چلانا چاہا، امام صاحبؒ نے کہا کہ مدعی سے پوچھنا چاہیئے کہ اس کے بھائی بہن یا نہیں، کیونکہ اگر وہ دعویدار موجود ہیں تو ان کو بھی شریکِ مقدمہ ہونا چاہیئے اسی طرح امام صاحبؒ نے اور چند سوالات کئے، جب وہ مراتب طے ہو چکے تو فرمایا کہ اب مقدمہ قائم ہوا اور آپ مدعا علیہ کا اظہار لیجیئے"۔

اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے جس طریقہ سے مقدمہ کی کارروائی شروع کی تھی وہ اس حیثیت سے بڑھ کر نہ تھا جس طرح سے عوام آپس میں فصلِ خصومات کیا کرتے ہیں، لیکن امام صاحبؒ باقاعدہ فیصلہ چاہتے تھے، جس کا ضروری اصول یہ ہے کہ ایک حق سے جتنے لوگ دعویدار ہو سکتے ہیں ان سب کو مقدمہ میں شریک ہونا چاہیئے تاکہ عدالت کو ایک ہی حق کے فیصلے کرنے میں بار بار زحمت نہ اٹھانی پڑے۔

امام صاحبؒ نے فقہ کے اس دوسرے حصہ کی جس طرح تدوین کی اور جس ضبط و ربط سے اس کی جزئیات کا استقصا کیا وہ اس زمانہ کا نہایت وسیع قانون تھا، اگرچہ اس کی تعبیر ایک عام لفظ (فقہ) سے کی جاتی ہے، لیکن درحقیقت اس میں بہت سے قوانین شامل تھے، چنانچہ آج تعلیم یافتہ دنیا میں ان ہی ابواب

کے مسائل جو ترتیب دیئے گئے ہیں وہ جدا جدا قانون کے نام سے موسوم ہیں، مثلاً قانونِ معاہدہ، قانونِ بیع، قانون لگان و مال گزاری، تعزیرات، ضابطۂ فوجداری وغیرہ وغیرہ۔

اس بناء پر بعض یورپین مصنفوں کا خیال[1] ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فقہ کی تدوین میں رومن لاء یعنی رومیوں کے قانون سے بہت کچھ مدد لی اور اس کے بہت سے

---

[1] ہم نے اس خیال کو شہرتِ عام کی بنا پر لکھا تھا، لیکن تالیف کتاب کے بعد ہم کو معلوم ہوا کہ مسٹر شیلڈن ایموز (Mr. Sheldon Amos) نے جو اعلیٰ لنڈن یونیورسٹی کے لاء پروفیسر ہیں۔ اپنی کتاب رومن سول لاء (Roman Civil law) میں اس

مسائل اپنی فقہ میں داخل کر لئے۔ اس خیال کی تائید میں قرائن پیش کئے جاتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ) دعوے کو بڑے شد و مد سے ثابت کرنا چاہا ہے، اور اس پر ایک مفصل بحث کی ہے۔ یورپ کو جو برتری آج تمام قوموں اور بالخصوص مسلمانوں پر حاصل ہے اس نے یورپین مصنفوں کے دل میں بالطبع یہ بات پیدا کر دی ہے کہ وہ مسلمانوں کے تمام گذشتہ کارناموں کو تحقیر کی نگاہ سے دیکھیں اور اگر کوئی کمال ایسا بدیہی اور نمایاں ہو جس سے کسی طرح انکار نہ ہو سکے تو یہ دعویٰ کریں کہ وہ مسلمانوں کی ایجاد نہیں بلکہ روم و یونان و مصر وغیرہ سے ماخوذ ہے یہی اثر ہے جس نے مسٹر شیلڈن ایموز کو اس بحث پر مجبور کیا، انہوں نے اپنے اس دعوے کو فقہ حنفی تک محدود نہیں رکھا بلکہ عام قانونِ اسلام کی نسبت ان کا یہ دعویٰ ہے، ہم ان کے مضمون کو قریباً ان کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں اور دیکھنا چاہتے ہیں کہ وہ اپنے دعوے میں کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں۔

وہ اپنے مضمون کو اس تمہید سے شروع کرتے ہیں۔ "مشرق میں دفعۃً" ایک بالکل جدید و طبعزاد و قائم بالذات سلسلۂ قانونی کا پیدا ہونا جس کی نسبت دعویٰ کیا گیا ہے۔ کہ وہ قرآن و حدیث پر مبنی ہے ایک ایسی عجیب بات ہے کہ خواہ مخواہ یہ سوال پیدا ہوتا

ہے کہ شریعتِ اسلامی کی نسبت جو دعویٰ کیا جاتا ہے اس کی تاریخی بنیاد کیا ہے؟ اور وہ دوسری شہادتوں کے مؤرخانہ قیاس اس دعوے کے سخت خلاف ہے"

---

[1] دیکھو کتاب مذکور صفحہ ۴۰۶ تا صفحہ ۴۱۵۔

۱۔ حنفی فقہ کے بہت سے مسائل رومن لاء کے مطابق ہیں۔

۲۔ رومن لاء تمام ممالکِ شام میں جاری تھا اور چونکہ مسلمانوں پر شام کی معاشرت و تمدن کا بہت کچھ اثر پڑا تھا اس لئے قیاسِ غالب یہ ہے کہ علمائے اسلام نے قانونی مسائل میں بھی ان سے استفادہ کیا۔

۳۔ اس قدر متعدد اور وسیع قوانین جو فقہ میں شامل ہیں، ان کی توضیح بغیر اس کے نہیں ہو سکتی کہ دنیا کے اور قوانین سے مدد لی گئی ہو۔

بقیہ حاشیہ ۱۸۲۔ اس کے بعد پروفیسر موصوف اس کلیہ پر بحث کر کے کہ ہمیشہ سے یہ دستور چلا آتا ہے کہ ہر سلسلۂ قانونی کو کسی واقعی یا فرضی واضع قانون کے نام سے موسوم کر دیا کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ "اس لحاظ سے ابتداہی میں ایک قوی قیاس پیدا ہوتا ہے کہ جو باترتیب اور مضبوط سلسلۂ قانون مسلمان فاتحوں نے تمام ممالک مفتوحہ میں، جاری کیا وہ بہ تبدیل حیثیت وہی اعلیٰ درجے کا مکمل رواج یافتہ سلسلۂ قانون تھا"

پروفیسر موصوف نے تاریخی شہادتوں سے ثابت کیا ہے کہ جس وقت مسلمانوں نے شام و مصر کو فتح کیا تو وہاں رومی قوانین کے متعدد مدرسے موجود تھے، بیروت میں الگزنڈر سیویرس کے زمانہ سے ایک مدرسۂ قانون چلا آتا تھا جس میں چار پروفیسر رہتے تھے۔ قیصریہ میں وکلاء کی ایک جماعت رہتی تھی۔ اسکندریہ میں قانون کی تعلیم جاری تھی۔ ان واقعات کی تفصیل کے بعد پروفیسر موصوف فرماتے ہیں کہ "اس قیاس کی نسبت کہ اسلامی قوانین پر رومی قانون کا اثر پڑا ہے۔ اس قدر کہنا کافی ہوگا لیکن جس طریقہ سے کہ اسلامی فتوحات ہوئیں اور جس طرح پر مسلمان ممالک

کیا فقہ حنفی رومن لا سے ماخوذ ہے؟

اس بحث کا تصفیہ تو جب
ہے کہ رومن لا۔ اور حنفی

نہایت دقت نظر اور استقصاء کے ساتھ مقابلہ کیا جائے۔ جس سے یہ اندازہ ہو
جس قدر دونوں قانونوں میں تطابق ہے۔ وہ توارد کی حد سے متجاوز ہے۔ یا ایسا
کہ جتنا کہ عموماً تمام قوموں کے قوانین بہت سی باتوں میں موافق ہوا کرتے ہیں۔ میں
لا سے واقف نہیں ہوں اور ہوتا بھی تو اتنی فرصت کہاں نصیب کہ تمام مسائل کا مقا
اس لئے مجھ کو اعتراف کرنا چاہیئے۔ کہ اس موقع پر جو کچھ لکھوں گا۔ اس کا درجہ قیاس
ظن سے زیادہ نہیں، لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے۔ کہ جن لوگوں نے اس بحث کو چھیڑا ہے۔
قیاس اور ظن ہی سے کام لیتے ہیں، کیونکہ باوجود تحقیق کے ہم کو کوئی ایسا مصنف نہ
جس کا یہ دعوٰے ہو کہ وہ رومن لا۔ اور حنفی فقہ کے تمام یا اکثر مسائل کا مقابلہ کر

اس امر سے تو انکار نہیں ہو سکتا کہ فقہ حنفی میں ایسے مسائل موجود ہیں، جو عرب
عراق میں اسلام سے پہلے معمول بہ تھے، لیکن اس میں فقہ حنفی کی خصوصیت نہیں، یہ سلسلہ
آگے چلتا ہے۔ جو مسائل آج خاص اسلام کے مسائل خیال کئے جاتے ہیں اور خود قرآن
ان کا ذکر ہے۔ ان میں متعدد ایسے ہیں، جو زمانہ جاہلیت میں معمول و متداول تھے، علامہ
عسکری نے کتاب الاوائل میں ان کی تفصیل بھی کی ہے۔ حضرت عمرؓ نے خراج وغیرہ کے
جو قاعدے مقرر کئے۔ وہ عموماً وہی ہیں جو نوشیرواں عادل نے اپنے زمانہ حکومت میں
کئے تھے۔ اور یہ کچھ توارد نہ تھا، بلکہ حضرت عمرؓ نے دانستہ نوشیرواں کی اقتدا کی تھی، جنا
علامہ طبری و ابن الاثیر نے صاف الفاظ میں تصریح کی ہے۔

ایک مقنن جب کسی ملک کے لئے قانون بناتا ہے۔ تو ان تمام احکام اور رسم و رو

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۳) مفتوحہ میں آباد ہو سکے۔ اگر ان امر پر غور کیا جائے۔ تو یہ قیاس یقین
بدل جاتا ہے؟

اسلامی فتوحات کے طریقے سے پروفیسر موصوف نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ فتو

سامنے رکھ لیتا ہے، جو اس ملک میں اس سے پہلے جاری تھے۔ ان میں بعض کو وہ
بعینہٖ اختیار کرتا ہے۔ بعض میں ترمیم و اصلاح کرتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے، ایسے
امام ابو حنیفہؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہوگا، لیکن اس حیثیت سے وہ رومن لا کی بہ نسبت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۲) میں مسلمانوں نے غیر قوموں سے بجز جزیہ وصول کرنے کے اور کسی قسم کا اثر
ان نہیں چاہا، لیکن جب علمی ترقی کا زمانہ آیا۔ تو انہوں نے غیر قوموں کے لئے قانون وضع کئے۔ جو
انہی قوموں سے ماخوذ تھے۔

پروفیسر موصوف کے الفاظ یہ ہیں، نہ تو قرآن اور نہ ابتدائی خلافت کے زمانہ میں اس
کی کچھ کوشش ہوئی جو اعلیٰ قومیں عرب کے ماتحت ہو گئی تھیں، ان کی دنیوی زندگی کے پیچیدہ
معاملات میں دست اندازی کی جائے۔ نہ اس کے لئے فرصت تھی نہ دماغ اور نہ ایسے آدمی موجود
تھے جو اس خدمت کو انجام دے سکتے، جب بغداد اور اندلس کے شہروں اور قاہرہ میں امن و امان
کا زمانہ آیا اور مطالعہ اور غور کا موقع ملا تو طب و ریاضیات و منطق اور علوم تفسیر میں ترقی ہوئی۔
جس طرح کہ ارسطو سے عربوں نے منطق سیکھی، اسی طرح جبیل و (BASIL) لیو (LEO)
اور ان کے یونانی شارحوں سے علم قانون اخذ کیا۔ اس کے بعد پروفیسر موصوف اسی خیال کی
تقویت پر یہ دلیل قائم کرتے ہیں، کہ قرآن میں اس قدر کم احکام ہیں کہ ان پر ایک قانون کی بنیاد
قائم نہیں ہو سکتی۔ پروفیسر صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن میں صرف یہ احکام ہیں، کہ

۱۔ خدا کو اپنی قسموں کا نشانہ نہ بناؤ۔
۲۔ تم اپنی بیبیوں کو دو دفعہ طلاق دے سکتے ہو۔ پھر ان کو رحمدلی یا مہربانی سے علیحدہ کر دو۔
۳۔ سود خوار قیامت میں آسیب زدوں کی طرح اٹھیں گے۔
۴۔ میعادی قرض کو قلم بند کر لیا کرو۔
۵۔ اگر بیبیوں کے ساتھ انصاف کر سکو۔ تو کئی نکاح کر سکتے ہو۔ لیکن چار سے زیادہ نہیں
۶۔ مرد کو دو حصے ملے گا۔ اور عورت کو ایک لیکن صرف عورتیں ہوں تو دو۔
۷۔ شوہر کو نصف حصہ ملے گا۔

ایران کے قانون سے زیادہ مستفید ہوئے ہوں گے۔ کیونکہ اولاً تو وہ خود [illegible]
تھے۔ اور ان کی زبان مادری فارسی تھی۔ دوسرا ان کا وطن کوفہ تھا۔ اور [illegible]
کے اعمال میں داخل تھا۔

غرض یہ امر بہرحال قابل تسلیم ہے کہ امام صاحب کو فقہ کی توضیح میں ان [illegible]
رسم و رواج سے ضرور مدد ملی ہوگی۔ جو ان ممالک میں جاری تھے۔ لیکن سوال یہ ہے [illegible]
استعانت سے امام صاحب کے واضع قانون ہونے کی حیثیت پر۔ کیا اثر [illegible]
یعنی وہ ایک مستقل واضع قانون کہے جاسکتے ہیں یا صرف ناقل اور جامع؟ جہاں تک [illegible]
تحقیق ہے مسلمانوں نے غیر قوموں کی قانونی تصنیفات سے بہت کم واقفیت حاصل کی [illegible]
ترجموں کی فہرست میں ہم سینکڑوں ہزاروں کتابوں کے نام پاتے ہیں۔ لیکن وہ فلسفہ [illegible]
کی تصنیفات ہیں۔ قانون کی ایک کتاب کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ جو عربی زبان میں ترجمہ کی گئی [illegible]
اور اس قدر تو قطعاً ثابت ہے کہ امام صاحبؒ کے جس زمانہ میں فقہ کی تدوین کی [illegible]
کتاب کا ترجمہ نہیں ہوا تھا۔ اس لئے یہ احتمال کہ امام ابوحنیفہ نے غیر قوموں کی قانونی تصنیف [illegible]
سے فائدہ اٹھایا ہو۔ بالکل بے اصل ہے۔ ملک میں رسم و رواج کی بنیاد پر جو احکام [illegible]
تھے اس قابل نہ تھے کہ حیز تحریر میں آکر قانون کا لقب حاصل کرسکتے۔

۸۔ مرض الموت میں گواہوں کا ہونا فرض ہے۔

۹۔ سال بارہ مہینے کا ہوتا ہے۔

۱۰۔ مکاتب کو آزادی کا معاہدہ لکھ دو اگر تمہاری مرضی ہو۔

۱۱۔ اس لئے زنا و غیبت۔

پروفیسر صاحب کے نزدیک قرآن میں صرف اسی قدر قانونی احکام مذکور ہیں۔ اور اس [illegible]
ان کے نزدیک قرآن مجید ایک وسیع قانون کی بنیاد نہیں قرار پاسکتا۔ چنانچہ وہ فرماتے [illegible]

لہ۔ ہم نے بخوف تطویل ان مسائل کو یہاں نقل نہیں کیا، لیکن آگے چل کر ان میں سے [illegible]
سے مسائل کا ذکر کریں گے۔ ۱۲

مختصر یہ کہ جس قدر تاریخی قرائن موجود ہیں۔ ان سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ امام
صاحب کو روم یا فارس کی کوئی قانونی تصنیف ہاتھ آئی۔ جس کے نمونہ پر انہوں نے فقہ کی
بنیاد رکھی۔ اس سے بھی انکار نہیں ہوسکتا، کہ امام ابوحنیفہؒ سے پہلے فقہ کے مسائل
جس قدر اور جس صورت میں مدون ہوچکے تھے۔ وہ فن کی حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ ان باتوں کا یہ
لازمی نتیجہ ہے کہ اگر فقہ کو ایک قانون مانا جائے تو ضرور ماننا پڑے گا کہ امام صاحب ہی اس

جو سیدھے قواعد اور پر درج ہوئے ان میں شکل سے رومی بنیاد کا پتہ لگ سکتا ہے۔ اس
لحاظ سے یہ امر اور بھی حیرت انگیز ہے کہ جو عمارت مسلمان فقیہوں نے پرانے مصالح سے تیار کی۔ وہ
قریب قریب ہر ایک مرتبہ پر رومی قانون کے کلیوں اور جزئیوں کو یاد دلاتی ہے۔

اس کے بعد پروفیسر موصوف نے دعوے کیا ہے کہ مسائل مندرجہ ذیل[1] میں فقہ اسلام اور
رومی قانون بالکل یکساں ہے۔ اور بالآخر اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ سلسلہ "قانون یعنی علم فقہ دراصل
رومی قانون ہے۔ لیکن بہ تبدیل ہیئت"

پروفیسر موصوف نے دو صفحوں میں یہ بحث لکھی ہے۔ ہم نے اس کا خلاصہ لکھ دیا ہے۔ لیکن کوئی
ضروری بات ترک نہیں کی۔ بلکہ اکثر ان کے خاص فقرے لکھ دیئے ہیں۔ پروفیسر موصوف نے جن مقدمات
کی ترتیب سے استدلال کیا ہے وہ مختصر لفظوں میں بیان کئے جاسکتے ہیں۔

"قرآن مجید میں بہت کم احکام ہیں اور ان سے قانون نہیں بن سکتا۔"

"ممالک مفتوحہ اسلام میں رومی قانون پہلے سے جاری تھا۔"

"مسلمانوں نے یونان اور روم وغیرہ کی تصنیفات کے ترجمے کئے۔"

"فلاں فلاں مسائل میں اسلامی فقہ اور رومی قانون متحد ہیں۔"

یہ بحث حقیقت میں نہایت مفید اور معیار طلب بحث ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اصل

لہ ہم نے بخوف تطویل ان مسائل کو یہاں نقل نہیں کیا، لیکن آگے چل کر ان میں سے بہت
سے مسائل کا ذکر کریں گے۔ ۱۲

کے متقن اور واضع تھے۔ البتہ ان کو ملک کے رسم و رواج مسائلِ معمول بہا، علماء کے فتاویٰ سے مدد ملی، لیکن یہ اسی قسم کی مدد ہے جس سے دنیا کے اور واضعانِ قانون بھی بے نیاز نہ تھے۔ اس لئے یہ امر امام صاحب کے مقننیت کے رتبہ کو گھٹا نہیں سکتا۔

ان عام مباحث کے بعد اب ہم ان خاصیتوں کا ذکر کرتے ہیں، جن کی وجہ سے حنفی فقہ کو اور فقہوں کے مقابلے میں ترجیح حاصل ہے۔

فقہ حنفی کی خصوصیتیں فقہ حنفی کا اصول عقلی کے موافق ہونا

اور سب سے مقدم اور قابل قدر خصوصیت جو فقہ حنفی کو حاصل ہے وہ مسائل کا اسرار اور مصالح پر مبنی ہوتا ہے۔ احکام شرعیہ کے متعلق اسلام میں شروع ہی سے دو فرقے قائم ہو گئے۔ ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ یہ احکام تعبدی احکام ہیں۔ یعنی ان میں کوئی سِر اور مصلحت نہیں ہے۔ مثلاً شراب خوری یا فسق و فجور صرف اس لئے ناپسند ہیں کہ شریعت نے ان سے منع کیا ہے اور خیرات و زکوٰۃ صرف اس لئے مستحسن ہیں کہ شارع نے ان کی تاکید کی ہے، ورنہ فی نفسہٖ یہ افعال برے یا بھلے نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ کا اسی طرف میلان پایا جاتا ہے اور شاید اسی کا اثر تھا کہ ابوالحسن اشعری نے جو شافعیوں میں علم کلام کے بانی ہیں علم کلام کی بنیاد اسی مسئلہ پر رکھی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۶) اصل کتاب میں بیان کیا ہے۔ اس معرکہ میں اس شخص کو قدم رکھنا چاہیئے جو فقہ

۱؎ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ جن خصوصیتوں کا ہم نے دعوے کیا ہے۔ وہ بلحاظ اکثر مسائل کے ہیں ممکن ہے کہ بعض جزئیات کے لحاظ سے یہ خصوصیتیں امام صاحبؒ کے مذہب میں نہ پائی جائیں۔ لیکن ہمارا دعوے یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے اکثر مسائل میں یہ خصوصیتیں پائی جاتی ہیں اور امام شافعی کے اکثر مسائل میں نہیں پائی جاتیں۔

دوسرے فرقہ کا مذہب یہ ہے، کہ شریعت کے تمام احکام مصالح پر مبنی ہیں البتہ بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن کی مصلحت عام لوگ نہیں سمجھ سکتے۔ لیکن درحقیقت وہ مصلحت سے خالی نہیں، یہ مسئلہ اگرچہ بوجہ اس کے کہ اس کے دونوں پہلو بڑے بڑے علما نے اختیار کئے ہیں، ایک معرکۃ الآرا مسئلہ بن گیا ہے۔ لیکن انصاف یہ ہے کہ وہ اس قدر بحث و اختلاف کے قابل نہ تھا۔ تمام مہمات مسائل کی مصلحت اور غایت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۸) اسلام اور رومن لا، دونوں سے پوری واقفیت رکھتا ہو۔ پروفیسر موصوف بے شبہ رومن لا کی نسبت ہر قسم کی واقفیت کا دعوے کر سکتے ہیں، لیکن مسائل اسلام کے متعلق ان کی وسعتِ معلومات کا اعتراف کرنا مشکل ہے۔ انھوں نے دعوے کیا ہے کہ قرآن مجید میں قانونی احکام صرف معدودے چند ہیں۔ جن کی انھوں نے تفصیل کر دی ہے۔ حالانکہ قرآن مجید میں قانونی احکام کم و بیش پانسو ہیں۔ اور اگرچہ ان میں بہت سے احکام عبادات وغیرہ کے متعلق ہیں، تاہم وہ آیتیں جن میں قانونی احکام ہیں سو سے کم نہیں، یہ آیتیں جداگانہ جمع کر لی گئی ہیں اور علماء نے ان پر متعدد تفسیریں لکھی ہیں۔ ان تمام احکام سے واقف ہونا تو ایک طرف پروفیسر صاحب کی وسعتِ معلومات کا یہ حال ہے، کہ نکاح و طلاق کے مسائل میں سے ان کو صرف دو مسئلے معلوم ہیں، تعداد طلاق و تعداد نکاح، حالانکہ قرآن مجید میں محرماتِ نکاح، موطوءۃ اب، جمع بین الاختین، نکاح با مشرکات، طلاق قبل خلوتِ صحیحہ و بعد خلوت اور دونوں کے احکام، خلع اور ایلاء کے مسائل تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

وراثت کے متعلق پروفیسر صاحب کو صرف شوہر کا حصہ اور یہ کہ مرد کو عورت کے دو حصے کے برابر ملتا ہے، معلوم ہے۔ افسوس ان کو یہ معلوم نہیں کہ وراثت کا پورا باب اجمالاً قرآن مجید میں مذکور ہے۔ اور خصوصاً والدین کا حصہ اور کلالہ کے احکام تو صاف صاف تصریحاً مذکور ہیں۔ قصاص اور دیت کے مسائل جو نہایت تفصیل سے قرآن مجید میں مذکور ہیں اور جن میں قتلِ عمد اور قتل خطا اور ان کے احکام کی پوری تفصیل ہے۔ پروفیسر صاحب کو سرے سے معلوم نہیں۔ حیرت ہے، کہ اس محدود واقفیت کے ساتھ پروفیسر صاحب

خود کلامِ الٰہی میں مذکور ہے۔ کفار کے مقابلہ میں قرآن پاک کا طرزِ استدلال عقل
اصول کے مطابق ہے۔ نماز کی مصلحت خدا نے خود بتائی۔ کہ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ
وَالْمُنْكَرِ روزہ کی فرضیت کے ساتھ ارشاد فرمایا لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ جہاد کی نسبت ارشاد
حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ۔ اسی طرح اور احکام کے متعلق قرآن و حدیث میں جا بجا تصریحات
اور اشارے موجود ہیں کہ ان کی غرض و غایت کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی مذہب تھا
یہ اصول ان کے مسائل فقہ میں عموماً مرعی رہیں۔ اس کا اثر ہے کہ حنفی فقہ جس قدر اصول
عقل کے مطابق ہے۔ اور کوئی فقہ نہیں۔ امام طحاوی نے جو محدث اور مجتہد دونوں تھے اس
بحث میں ایک کتاب لکھی ہے۔ جو شرح معانی الآثار کے نام سے مشہور ہے۔
جس کا موضوع یہ ہے۔ کہ مسائل فقہ کو نصوص و طریق نظر سے ثابت کیا جائے۔ انہوں
نے فقہ کے ہر باب کو لیا ہے اور اگرچہ انصاف پرستی کے ساتھ بعض مسئلوں میں
ابو حنیفہؒ سے مخالفت کی ہے۔ لیکن اکثر مسائل کی نسبت مجتہدانہ طرزِ استدلال سے ثابت
کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب احادیث اور طریق نظر دونوں کے موافق ہے۔
محمدؒ نے بھی کتاب الحجج میں اکثر مسائل میں عقلی وجوہ سے استدلال کیا ہے۔ یہ
کتابیں چھپ گئی ہیں۔ اور ہر جگہ ملتی ہیں۔ جس کو تفصیل مقصود ہو۔ ان کتابوں
کی طرف رجوع کرے۔

اس دعوے سے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب عقل کے موافق ہے۔ شافعیہ و
کو بھی انکار نہیں اور وہ انکار کیوں کرتے۔ ان کے نزدیک احکام شرعیہ خصوصاً عبادات
جس قدر عقل سے بعید ہوں اسی قدر ان کی خوبی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۹) نے اس بحث کے طے کرنے کی جرأت کیونکر کی۔

یہ تو ضمنی بحث تھی۔ اب ہم ان مقدمات پر توجہ کرتے ہیں۔ جن پر پروفیسر صاحب
استدلال کی بنا ہے۔ اس قدر انہوں نے خود تسلیم کر لیا ہے اور واقع میں بھی صحیح ہے کہ
سلسلہ یعنی خلافتِ راشدہ کے اخیر زمانہ تک مسلمان غیر قوموں سے بالکل الگ رہے اور ان

امام رازیؒ نے زکوٰۃ کی بحث میں لکھا ہے۔ کہ امام شافعیؒ کا مذہب امام ابو حنیفہؒ
سے زیادہ صحیح ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا مذہب عقل و قیاس سے بعید ہے
اور یہی اس کی صحت کی دلیل ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ کے مسائل زیادہ تر تعبدی احکام ہیں۔ جن میں

(باقی حاشیہ صفحہ ۱۹۰) قانون اور احکام سے کسی قسم کی واقفیت نہیں حاصل کی۔ اسی لئے دمشق
بیروت اور اسکندریہ میں اس وقت رومن لاء کے جو مدرسے جاری تھے۔ خود بقول پروفیسر صاحب
کے اسلامی فقہ پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑ سکتا تھا۔

اب قابلِ لحاظ یہ امر ہے کہ پروفیسر صاحب نے اسلام کے جو مسائل اس دعوے کے
ساتھ پیش کئے ہیں کہ وہ رومن لاء کے موافق ہیں، وہ کس زمانہ کے ایجاد شدہ مسائل ہیں۔ مثلاً
وراثت کے متعلق پروفیسر صاحب نے لکھا ہے کہ مسائلِ ذیل یعنی اولاد، سلسلہ اصولی، رشتہ داران
ولی خواہ آدھا خون ملا ہو یا کل اور ان کی اولاد، بی بی یا خاوند، مولا یا غلام آزاد، یہ سب رومن لاء
کے موافق ہیں، اس کے بعد وہ تحریر فرماتے ہیں کہ مسلمانوں میں ترکہ اس طرح تقسیم کیا جاتا تھا۔ جو رومن لاء
کا طریقہ تھا یعنی کل حصے یہ تھے، نصف، ربع، ثمن، دو ثلث، سدس، یہی حصے رومن لاء میں بھی
تھے۔ لیکن پروفیسر صاحب کو یہ معلوم نہیں کہ یہ حصص خود قرآن مجید میں مذکور ہیں اور قرآن مجید کی
نسبت خود پروفیسر صاحب نے تسلیم کیا ہے کہ اس میں رومی بنیاد کا پتہ نہیں لگتا۔ البتہ ورثاء کی
بعض افراد قرآن مجید میں مذکور نہیں لیکن وہ زمانہ رسالت و خلافت تک پوری طرح سے متعین و مقرر
ہو چکے تھے۔ حدیث و آثار کی نہایت قدیم کتابیں آج موجود ہیں۔ ان کو پڑھ کر متعصب سے متعصب
شخص بھی اس سے انکار نہیں کر سکتا۔
وصیت کے متعلق پروفیسر صاحب نے فقہ کے جن مسائل کو رومن لاء سے ماخوذ سمجھا ہے۔
ان کی یہ تفصیل کی ہے۔ وصیت تقریری یا تحریری دو گواہوں کے سامنے، وصی ایک ثلث جائداد
سے زیادہ کی وصیت نہیں کر سکتا جب تک کہ ورثاء نہ راضی ہوں۔ لیکن یہ مسائل بھی زمانہ

لہ۔ مناقب شافعی مصنفہ امام فخر الدین رازی

میں عقل و رائے کو دخل نہیں۔

بخلاف اور ہم عصروں کے امام ابو حنیفہؒ کا اس اصول کی طرف مائل ہونا
خاص سبب سے تھا، دوسرے ائمہ جنہوں نے فقہ کی تدوین و ترتیب کی ان کی
فقہی مسائل سے ہوئی تھی، بخلاف اس کے امام ابو حنیفہؒ کی تحصیل
ہوئی جس کی ممارست نے ان کی قوت فکر اور حدت نظر کو نہایت قوی کر دیا تھا
سے ان کے معرکے رہتے تھے عقلی اصول کے پابند تھے۔ اس لئے امام صاحب
مقابلے میں انہیں اصول سے کام لینا پڑتا تھا، اور متنازعہ فیہ مسائل میں مصالح
خصوصیتیں دکھانی پڑتیں۔ اس غور اور تدقیق مشق و ممارست سے ان کو ثابت ہو گیا
شریعت کا ہر مسئلہ اصول عقل کے مطابق ہے۔ علم کلام کے بعد وہ فقہ کی طرف
ہوئے، تو ان مسائل میں بھی وہی جستجو رہی۔

حنفی فقہ کے مسائل کا دوسری فقہوں کے مسائل سے مقابلہ کیا جائے تو یہ تفاوت
صاف نظر آتا ہے، معاملات تو معاملات، عبادات میں بھی جس کی نسبت عام ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۱) نبوت یا خلافت کے مسائل ہیں اور اس امر سے ایک عام
بھی انکار نہیں کر سکتا۔ پروفیسر صاحب نے اور بھی مسائل گنائے ہیں۔ جو ان کی رائے میں
سے ماخوذ ہیں، ہم ان سب کی تفصیل نہیں کر سکتے، مختصراً اس قدر کہنا کافی ہے کہ انہیں
اسی زمانے کے ہیں جن کی نسبت پروفیسر صاحب نے تسلیم کیا ہے کہ مسلمانوں نے غیر قوموں کے
احکام سے کچھ واقفیت نہیں حاصل کی تھی۔

پروفیسر صاحب کو اس بات پر بڑی حیرت ہے کہ قرآن مجید یا حدیث میں قانونی
بہت کم تھے، ان کی بنیاد پر فقہ کا اتنا بڑا دفتر کہاں سے تیار ہو گیا۔ اسی حیرت نے ان کو
کہ وہ فقہ اسلام کو رومن لا کا خوشہ چین بتائیں، لیکن پروفیسر صاحب کس کس بات پر حیرت
کریں گے، قانونی مسائل تو خیر رومن لا سے ماخوذ ہیں، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے متعلق قرآن
احادیث میں کون سی بڑی تفصیل ہے۔ پھر فقہ میں انہی مسائل کا ایک عظیم الشان

خیال ہے، کہ اس میں عقل کو دخل نہیں۔ امام صاحبؒ کے مسائل عموماً عقل کے موافق
معلوم ہوتے ہیں:

اگر اس بات پر غور کیا جائے، کہ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ شریعت میں کن مصلحتوں
سے فرض کئے گئے ہیں اور ان مصالح کے لحاظ سے ان احکام کی بجا آوری کا کیا طریقہ ہونا
چاہیئے، تو وہی طریقہ موزوں ثابت ہو گا جو حنفی فقہ سے ثابت ہوتا ہے، مثلاً نماز چند افعال
کے مجموعہ کا نام ہے، لیکن اس لحاظ سے کہ نماز کی اصل غرض کیا ہے؟ (یعنی خضوع، اظہار
عبدیت، اقرار عظمت الٰہی، دعا، اور اس کے حاصل ہونے میں کن افعال کو کس نسبت سے
دخل ہے؟ ان افعال کے مراتب مختلف ہیں، بعض لازمی اور ضروری ہیں، کیونکہ ان کے نہ
ہونے سے نماز کی اصل غرض فوت ہو جاتی ہے، ان افعال کو شریعت کی زبان میں فرض
سے تعبیر کیا جاتا ہے، بعض افعال ایسے ہیں جو طریقہ ادا میں صرف ایک حسن و خوبی پیدا
کرتے ہیں، لیکن ان کے فوت ہونے سے اصل غرض فوت نہیں ہوتی۔ ان افعال کا رتبہ پہلی
قسم سے کم ہے اور ان کو سنت و مستحب سے تعبیر کرتے ہیں۔

اور ہم لکھ آئے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خود فرض و واجب و
سنت کی تصریح نہیں فرمائی۔ لیکن اس میں کچھ شبہ نہیں ہو سکتا تھا۔ کہ نماز کے تمام افعال یکساں
درجہ نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے تمام مجتہدین نے ان کے امتیاز مراتب پر توجہ کی، اور استنباط و
اجتہاد کی رو سے ان افعال کے مختلف مدارج قائم کئے۔ اور ان کے جدا جدا نام رکھے، امام ابو
حنیفہؒ نے بھی ایسا ہی کیا۔ لیکن اس باب میں ان کو اور ائمہ پر جو ترجیح ہے، وہ یہ ہے کہ
انہوں نے جن افعال کو جس رتبہ پر رکھا، در حقیقت ان کا وہی رتبہ تھا، مثلاً سب سے ضروری
امر یہ ہے کہ نماز کے ارکان یعنی وہ افعال جن کے بغیر نماز ہو ہی نہیں سکتی کیا ہیں؟ چونکہ نماز اصل

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۲) کیونکر قائم ہو گیا؟ کیا یہ مسائل بھی رومن لا سے ماخوذ ہیں، اس کو بھی جانے
دو، قلم اور اسلامی علوم کیونکر پیدا ہوئے اور اس وسعت کو کیونکر پہنچے؟ آنحضرتؐ کے زمانے میں
تفسیر، حدیث، اصول حدیث، اصول فقہ، اسماء الرجال کے کتنے مسائل پیدا ہوئے تھے، اور آج

میں اقرارِ عبودیت اور اظہارِ خشوع کا نام ہے۔ اس لئے اس قدر تو سب مجتہدوں کے مسلّم رہا کہ نیت، تکبیر، قرأت، رکوع، سجود وغیرہ جن سے بڑھ کر اظہارِ عبودیت

(باقی حاشیہ صفحہ ۱۹۳) ان کی کیا حالت ہے؟ کیا آج یہ سب علوم جداگانہ فن نہیں بن کیا ان سے مسلمانوں کی دقتِ نظر، تیزیٔ طبع، وسعتِ خیال کا اندازہ نہیں ہوتا؟ کیا یہ علوم بھی مسلمانوں نے روم و یونان سے سیکھے؟

فقہ کے جن مسائل کو پروفیسر صاحب نے رومن لا سے ماخوذ بتایا ہے، وہ اس زمانہ کے مسا ہیں، جب خود بقول پروفیسر صاحب کے مسلمانوں نے غیر قوموں سے کچھ نہیں سیکھا تھا لیکن زمانہ مابعد بھی فقہ نے رومن لا کا کبھی احسان نہیں اٹھایا۔ پروفیسر صاحب کا یہ دعوےٰ صحیح ہے کہ دولت عباسیہ کے عہد ترقی میں مسلمانوں نے یونان و مصر سے علوم و فنون لئے، لیکن ان کو جاننا چاہیے یونان و مصر کے شاگردوں کا گروہ ایک خاص گروہ تھا، بے شبہ مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی تھے غیر قوموں سے مستفید ہونے تھے اور اس کو عیب نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن مسلمانوں ہی میں وہ گروہ تھا اور وہی بہت بڑا تھا) جو اپنے فضل وکمال کے زعم میں غیر قوموں کی طرف... ہے کبھی رخ نہیں تھا، مجتہدین اور فقہا اسی گروہ میں داخل ہیں، یونان و روم وغیرہ کی کتابیں جو عربی زبان میں ترجمہ ہو ان کی نہایت مفصل فہرست ہم کو معلوم ہے، ان میں فلسفہ، طب، ہندسہ، نجوم، کیمیا، صنعت لالف، ناول ہر قسم کی کتابیں ہیں، لیکن قانون کی ایک تصنیف بھی نہیں، جس کی وجہ غالباً یہی ہے کہ فقہا اور مجتہدین جو اسلام میں واضع قانون تھے، غیر قوموں کی خوشہ چینی کو اپنی اصطلاح میں حرام کہتے تھے، کیا امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد حنبلؒ سے یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ مسائلِ فقہ کو جو ان کے نزدیک مذہب کا ایک حصہ تھا، روم و یونان سے سیکھتے، اگر پروفیسر صاحب کو ان ائمہ کے حالات معلوم ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوتا، کہ فقہ کے تمام ابواب ان بزرگوں کے عہد میں مرتب ہو گئے تھے، تو وہ ہرگز ایسا دعوےٰ نہ کرتے۔

البتہ یہ بات قابلِ لحاظ ہے، کہ بعض مسائل میں رومن لا، اور فقہ اسلام متحد کیوں لیکن اس میں فقہ اسلام کی تخصیص نہیں، جن دو قانونوں کا گو وہ کتنے ہی بے تعلق ہوں، آپس میں مقا

اظہارِ خشوع کا کوئی طریقہ نہیں ہو سکتا، فرض اور لازمی ہیں، اور خود شارع نے ان کے لازمی اور ضروری ہونے کی طرف اشارے کئے ہیں، بلکہ بعض جگہ تصریح بھی کی، لیکن اور ائمہ نے یہ زیادتی کی، کہ ان ارکان کی ادا کی خصوصیتوں کو بھی فرض قرار دے دیا، حالانکہ وہ خصوصیتیں لازمی نہ تھیں۔ اس لئے امام ابوحنیفہؒ ان کی فرضیت کے قائل نہیں، مثلاً امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کے سوا اور الفاظ سے بھی ادا ہو سکتی ہے جو اس کے ہم معنی ہیں (مثلاً اللہ اعظم، اللہ اجل)، امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں ہو سکتی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تکبیر اگر فارسی زبان میں کہی جائے، تب بھی جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قرآن مجید کی کسی آیت کے پڑھنے سے قرأت کا فرض ادا ہو جاتا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر سورہ فاتحہ کے نماز ہو ہی نہیں سکتی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جو شخص عربی میں قرآن پڑھنے سے معذور ہے، وہ مجبوراً ترجمہ پڑھ سکتا ہے[1]، امام شافعیؒ کے نزدیک ترجمہ سے کسی حالت میں نماز نہیں ہو سکتی۔

اس سے یہ خیال نہ کرنا چاہیئے کہ امام ابوحنیفہؒ یا کسی مجتہد نے صرف قیاس و عقل

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۷) کیا جائے تو بہت سے مسائل مشترک ثابت ہوں گے اور قدرتاً ایسا ہونا ضرور ہے، جب تمام دنیا کے آدمیوں کی ذاتی، تمدنی، ملکی ضرورتیں اکثر متحد اور یکساں ہیں، تو ان ضرورتوں کے لحاظ سے ہر جگہ جو قوانین وضع کئے جاویں گے، ان کے مسائل کا مشترک ہونا کون سی تعجب کی بات ہے۔

شعر

دو راہرو کہ بیک رہ روند و یک سمت
عجب نباشد اگر او فتند پے در پے

---

[1] امام محمد نے جامع صغیر میں جو روایت کی ہے، اس میں مجبوری کی قید نہیں ہے، اور اسی بنا پر مخالفین نے امام صاحبؒ پر یہ سخت اعتراض کیا ہے کہ "وہ قرآن کی حقیقت و مفہوم میں الفاظ کو داخل نہیں سمجھتے، یعنی ان کے نزدیک صرف قرآن کے معنی پر قرآن کا اطلاق ہو سکتا ہے۔"

سے نماز کے ارکان متعین کئے ہیں، ائمہ نے ان ارکان کے ثبوت کے لئے عموماً احادیث کی تصریحات و اشارات سے استدلال کیا ہے، چنانچہ ہر مجتہد کے نقلی دلائل کتب فقہ میں تفصیل سے مذکور ہیں۔ ہمارا یہ مطلب ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے دعووں پر جس قدر نقلی دلائل یعنی احادیث کی تصریحیں اور اشارے موجود ہیں، اس طرح عقلی وجوہ بھی ان کی صحت کے شاہد ہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب شریعت کے اسرار و مصالح کو نہایت دقیق نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

زکوٰۃ کے مسائل کے بھی یہی حال ہے۔ زکوٰۃ کا اصلی مقصد بنی نوع انسان کی ہمدردی اور اعانت ہے، اس لئے زکوٰۃ کے مصرف میں وہ لوگ خاص کر دیئے گئے ہیں جو سب سے زیادہ ہمدردی اور اعانت کا استحقاق رکھتے ہیں۔ یعنی فقرا، مساکین، عاملِ زکوٰۃ، مؤلفۃ القلوب، مقروض، مسافر، غازی، مکاتب، چونکہ ان لوگوں کی تصریح خود قرآن مجید میں مذکور ہے، اس لئے اس امر میں سب مجتہدین کا اتفاق رہا کہ یہ لوگ مصرفِ زکوٰۃ ہیں لیکن تعیین نے ایک اختلاف پیدا کر دیا۔ امام شافعیؒ نے ان اقسام کے ذکر سے یہ خیال کیا کہ یہ سب اشخاص زکوٰۃ کے ادا میں لازمی ہیں۔ یعنی جب تک ان آٹھوں اقسام کے لوگوں کو زکوٰۃ ادا نہ کی جائے فرض ادا نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے امام ابوحنیفہؒ کا یہ مذہب ہے کہ زکوٰۃ ان اقسام سے باہر نہ جانے پائے، باقی امر کہ ان لوگوں میں سے سب کو دی جائے یا بعض کو، یہ امر مقتضائے وقت اور ضرورت پر موقوف ہے۔ امام اور حاکم وقت ضرورت کے لحاظ سے جس کو چاہے انتخاب کر سکتا ہے۔

ایک اور مسئلہ جس میں امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ مختلف ہیں، یہ ہے کہ چار پایوں کی زکوٰۃ ادا کرنے کا کیا طریقہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ میں جانور یا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۵) بے شبہ امام صاحب کی اس غلطی کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن فقہائے حنفیہ نے دعوےٰ کیا ہے کہ امام صاحب نے بالآخر اس قول سے رجوع کیا تھا۔ ۱۲

یا اس کی قیمت ادا کی جا سکتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک قیمت ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا ہی نہیں ہو سکتی! حالانکہ زکوٰۃ کی غرض حاصل ہونے میں جانور اور اس کی قیمت دونوں برابر ہیں، اس لئے شارع نے بھی کوئی تخصیص نہیں فرمائی۔

ان مسائل کے سوا عبادات کے اور سینکڑوں مسائل ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ حنفی مسائل میں ہر جگہ مصالح اور اسرار کی خصوصیت ملحوظ ہے، لیکن ہم تطویل کے لحاظ سے ان سب کی تفصیل نہیں کر سکتے۔ معاملات کے مسائل میں یہ عقدہ زیادہ حل ہو جاتا ہے اور صاف نظر آتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب کس قدر مصالح اور اسرار کے موافق تھا۔

دوسری خصوصیت: فقہ حنفی کا آسان اور سہل ہونا

۲۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ حنفی فقہ بہ نسبت تمام اور فقہوں کے نہایت آسان اور یسیر التعمیل ہے۔

قرآن مجید میں متعدد جگہ آیا ہے کہ "خدا تم لوگوں کے ساتھ آسانی چاہتا ہے۔ سختی نہیں چاہتا۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ "میں نرم اور آسان شریعت لے کر آیا ہوں"۔ بے شبہ اسلام کو تمام مذہبوں کے مقابلے میں فخر حاصل ہے کہ وہ رہبانیت سے نہایت بعید ہے۔ اس میں عبادات شاقہ نہیں ہیں، اس کے مسائل آسان اور یسیر التعمیل ہیں۔ حنفی فقہ کو بھی اور فقہوں پر یہی ترجیح حاصل ہے۔

حنفی فقہ کا آسان اور وسیع ہونا ایسا معارف ہے کہ شعرا اور مصنفین اس کو ضرب المثل کے طور پر ذکر کرتے ہیں، انوری نے جو ایک فحاش اور بد زبان شاعر تھا اگرچہ برے موقع پر اس کا استعمال کیا، اور کہا

چوں رخصت ہائے بوحنیفہ

تاہم اصل مدعا کا ثبوت اس کے کلام سے بھی ہوتا ہے، عبادات اور معاملات کا کوئی باب، کوئی فصل لے لو، یہ تفرقہ صاف نظر آتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے مسائل ایسے ہی آسان اور نرم ہیں جو شریعتِ سہلہ کی شان ہے۔ بخلاف اس کے اور ائمہ کے بہت سے

احکام بہت سخت اور عسیر التعمیل ہیں، مثلاً کتاب الجنایات و کتاب الحدود کے مسائل انہی میں سے سرقہ کے احکام ہیں، چنانچہ ہم اس کے چند جزئیات نمونہ کے طور پر یہاں لکھتے ہیں

سرقہ کے احکام

اس قدر تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ سرقہ کی سزا قطع ید یعنی ہاتھ کاٹنا ہے لیکن مجتہدین نے سرقہ کی تعریف میں چند شرطیں اور قیدیں لگائی ہیں، جن کے بغیر قطع ید کی سزا نہیں ہو سکتی۔ ان شروط کے لحاظ سے احکام پر جو اثر پڑتا ہے، وہ ذیل کی جزئیات سے معلوم ہو گا، جس سے یہ بھی معلوم ہو گا، کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب کس قدر آسان اور تمدن و شائستگی کے کس قدر موافق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسائل	اور آئمہ کے مسائل
نصاب سرقہ کم از کم ایک اشرفی ہے	ایک اشرفی کا ربع
اگر ایک نصاب میں متعدد چوروں کا ساجھا ہے تو کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔	امام احمدؒ کے نزدیک ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔
نادان بچے پر قطع ید نہیں	امام مالکؒ کے نزدیک ہے
کفن چور پر قطع ید نہیں	اور آئمہ کے نزدیک ہے۔
زوجین میں سے اگر ایک دوسرے کا مال چرائے تو قطع ید نہیں	امام مالکؒ کے نزدیک ہے۔
بیٹا باپ کا مال چرائے تو قطع ید نہیں	امام مالکؒ کے نزدیک ہے۔
قرابت قریبہ والے، مثلاً چچا، بھائی وغیرہ پر قطع ید نہیں	اور آئمہ کے نزدیک ہے۔
ایک شخص کسی سے کوئی چیز مستعار لے کر انکار کر گیا تو قطع ید نہیں	اور آئمہ کے نزدیک ہے
ایک شخص نے ایک چیز چرائی۔ پھر بذریعہ ہبہ یا بیع اس کا مالک ہو گیا تو قطع ید نہیں	اور آئمہ کے نزدیک ہے۔
غیر مذہب والے جو مستامن ہو کر اسلام کی عملداری میں رہتے ہیں۔ ان پر قطع ید نہیں۔	اور آئمہ کے نزدیک ہے۔
قرآن مجید کے سرقہ پر قطع ید نہیں۔	امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک ہے۔
لکڑی یا جو چیزیں جلد خراب ہو جاتی ہیں ان کے سرقہ سے قطع ید لازم نہیں آتا۔	اور آئمہ کے نزدیک لازم آتا ہے۔

فقہ کا ایک بڑا حصہ کتاب الحظر والاباحۃ ہے، یعنی حرام و حلال، جائز و ناجائز کی تفصیل

اس باب میں یہ دعوے اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے اور آئمہ کے بہت سے ایسے مسئلے ہیں، جن کی پابندی کی جائے تو زندگی دشوار ہو جائے، بخلاف اس کے امام ابوحنیفہؒ کے احکام نہایت آسان اور سہل ہیں، مثلاً امام شافعی کے نزدیک جو پانی اپلوں کی آگ سے گرم کیا گیا ہو، اس سے غسل اور وضو ناجائز ہے، اسی طرح مٹی کے برتن میں جو اپلوں کی آگ سے پکائے گئے ہوں، ان میں کھانا ناجائز ہے، رانگ، کانچ، بلور، عقیق کے برتنوں کا استعمال ناجائز ہے، پشمینہ، سمور، پوستین وغیرہ کا استعمال ناجائز ہے اور ان کو پہن کر نماز نہیں ہو سکتی، برتن، کرسیاں اور زین وغیرہ جن پر چاندی کا کام ہو ان کا استعمال ناجائز ہے، بیع المعاطاۃ یعنی خرید و فروخت کا عام طریقہ جس میں بعت و اشتریت کی تصریح نہیں کی جاتی ناجائز ہے۔ ان تمام مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کا مذہب امام شافعی سے مخالفت میں ہے، جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حنفی فقہ دوسری فقہوں کی طرح تنگ اور سخت گیر نہیں ہے۔

۳۔ فقہ کا بہت بڑا حصہ جس سے دنیوی ضرورتیں

تیسری خصوصیت فقہ حنفی میں معاملات کے متعلق جو قاعدے ہیں نہایت وسیع تمدن کے موافق ہیں

متعلق ہیں۔ معاملات کا حق تب ہے۔ اور یہی وہ موقع ہے جہاں ہر مجتہد کی دقت نظر اور نکتہ شناسی کا پورا اندازہ ہو سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے زمانے تک معاملات کے احکام ایسے ابتدائی حالت میں تھے کہ تمدن اور تہذیب یافتہ ملک کے لئے بالکل ناکافی تھے۔ نہ معاہدات کے استحکام کے قاعدے منضبط تھے نہ دستاویزات وغیرہ کی تحریر کا اصول قائم ہوا تھا۔ نہ مفصل قضایا یا ادائے شہادت کا کوئی باقاعدہ طریقہ تھا۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے شخص ہیں۔ جو ان چیزوں کو قانون کی صورت میں لائے۔ لیکن افسوس ہے کہ جو مجتہدین ان کے بعد ہوتے انہوں نے بجائے اس کے کہ اس کو اور وسعت دیتے۔ اسی غیر تمدنی حالت کو قائم رکھنا چاہا۔ جس کا منشاء زاہدانہ خیالات تھے۔ جو علمائے مذہب کے دماغوں میں جاگزیں تھے۔ یک مشہور محدث نے فقہاء پر طعن کیا ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک جب کسی زمین کا دعوے کسی عدالت میں پیش کیا جائے۔ تو ضروری ہے کہ عرضی دعوے میں زمین کا موقع بتایا جائے س کی حدود اربعہ دکھائی جائیں۔ حیثیت اور صورت کی تفصیل ہو۔ حالانکہ رسول اللہؐ صلے اللہ علیہ وسلم یا صحابہؓ کے زمانہ میں ان جزئیات اور قیدوں کا نام و نشان بھی نہ تھا۔ محدث۔ کے نزدیک یہ بڑے الزام کی بات ہے۔ لیکن اگر ان کو کسی ترقی یافتہ ملک میں رہنے کا اتفاق ہوتا اور معاملات سے بھی کام پڑتا تو معلوم ہوتا کہ جن چیزوں کو وہ الزام کی بات کہہ رہے ہیں ان کے بغیر زندگی بسر کرنی مشکل ہے۔

امام شافعیؒ ہبہ کے لئے قبضہ کو ضروری نہیں سمجھتے۔ شفعہ ہمسایہ کو جائز نہیں رکھتے تمام معاملات میں مستور الحال کی شہادت کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ گواہان نکاح کے لئے ثقہ اور عادل ہونے کی قید ضروری سمجھتے ہیں۔ ذمیوں کے باہمی معاملات میں بھی ان کی شہادت جائز قرار نہیں دیتے۔ بے شبہ یہ باتیں ان ممالک میں آسانی سے چل سکتی ہیں۔ جہاں تمدن نے وسعت نہیں حاصل کی ہے۔ اور معاملات کی صورتیں بالکل سادہ اور ابتدائی حالت میں ہیں۔ لیکن جن ملکوں میں تمدن نے ترقی حاصل کی ہو۔ معاملات کی مختلف اور پیچ در پیچ صورتیں پیدا ہوتی جاتی ہوں۔ حقوق کی تحدید اور انضباط کے بغیر چارہ نہ ہو۔ وہاں ایسے احکام کا قائم ہونا آسان نہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ

امام شافعیؒ سے مخالف ہیں۔ مورخ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ کا مذہب انہی ممالک میں رواج پا سکا جہاں تمدن نے وسعت حاصل نہیں کی تھی۔ اس کی وجہ یہی ہے امام مالک کے مسائل میں اصولِ تمدن کی رعایت نہ تھی۔

امام ابو حنیفہؒ نے جس دقت نظر اور نکتہ شناسی کے ساتھ معاملات کے احکام منضبط کئے اس کا صحیح اندازہ تو اس وقت ہو سکتا ہے کہ معاملات کے چند ابواب پر ایک مفصل ریویو لکھا جائے۔ لیکن ایسی تفصیل کے لئے نہ وقت مساعد ہے اور نہ اس مختصر کتاب میں اس کی گنجائش ہے۔ تاہم مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ اس لئے نمونہ کے طور پر ہم صرف مسائلِ نکاح کا ذکر کرتے ہیں۔ جو عبادات اور معاملات دونوں کا جامع ہے۔

نکاح کے مسائل

نکاح کو اگرچہ فقہاء نے عبادات میں شامل کیا ہے، لیکن یہ صرف ایک اصطلاح ہے۔ ورنہ نکاح بوجہ اس کے تمدن و معاشرت کے بڑے بڑے نتائج اس پر متفرع ہوتے ہیں معاملات کا نہایت ضروری حصہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

مسائل نکاح کے انتخاب کی ایک یہ بھی وجہ ہے کہ بعض بعض یورپین مصنفوں نے دعوے کیا ہے کہ حنفی فقہ کے مسائل نکاح نہایت وحشیانہ اور ظالمانہ ہیں۔ لیکن ہم اس بحث میں دکھا دیں گے کہ آج مہذب سے مہذب ملکوں میں بھی نکاح کے قواعد حنفی فقہ سے عمدہ تر نہیں ہیں۔ بنتھم نے اپنی کتاب یوٹلٹی میں لکھا ہے کہ "رومن لاء کے بموجب قواعد نکاح ایک مجموعہ ظلم ہیں" لیکن ہم ثابت کریں گے کہ حنفی فقہ کے بموجب قواعد نکاح مجموعہ انصاف ہیں، غالباً اس بحث سے ان لوگوں کے خیالات کی بھی کسی قدر اصلاح ہوگی۔ جو غلطی سے یہ سمجھے بیٹھے ہیں۔ کہ حنفی فقہ رومن لاء سے ماخوذ ہے۔

لہ اس قول کو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔ ۱۲

نکاح و ازدواج، تمدن اور معاشرت کا نہایت وسیع حصہ ہے۔ نکاح [illegible] ایک حکیم کے "جماعتوں کا شیرازہ، تہذیب کی اصل، تمدن کی بنیاد ہے"۔ اس [illegible] سے یہ کہنا صحیح ہے کہ جس مقنن نے اس کے اصول و ضوابط کی عمدہ توضیح یا تشریح کی وہ قانونِ تمدن کا بہت بڑا نکتہ شناس ہے۔ اگرچہ امام ابوحنیفہؒ ان اصول و ضوابط کے موجد نہیں ہیں۔ شارع نے خود اس کے مہمات مسائل بتا دیئے تھے، تاہم جس نکتہ سنجی کے ساتھ انہوں نے ان اصول کی تشریح کی اور اس پر احکام متفرع کئے، وہ خود ایک بڑے مقنن کا کام تھا۔ شارع کا کام کہیں مجمل واقع ہوا تھا، کہیں محتمل، کہیں بعض جگہ صرف اشارے تھے۔ خاص کر جزئیات بہت کم درج تھیں، یہی وجہ ہے کہ نکاح کے اکثر مسائل میں مجتہدوں کی مختلف رائیں قائم ہو گئیں، یہی وجہ مختلف فیہ مسائل ہیں جن میں امام صاحبؒ کے اجتہاد کے جوہر کھلتے ہیں اور صاف نظر آتا ہے کہ جس طرح انہوں نے ان موقعوں پر شارع کے اجمال کی تفصیل کی، احتمالات کے محل معین کئے، اشاروں کی تصریحیں بتائیں، جزئیات کی تفریع کی، وہ انہی کا کام تھا جن میں اور مجتہدین کسی طرح ان کی ہمسری نہیں کر سکتے۔

نکاح کے مسائل جن اصول پر متفرع ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ کن لوگوں کے ساتھ نکاح ہونا چاہئے۔

۲۔ معاملۂ نکاح کس کے اختیار سے ہونا چاہئے۔

۳۔ اس کی بقاء و ثبات کا استحکام کس حد تک ضروری ہے۔

۴۔ فریقین کے حقوق کیا قرار دیئے جائیں

۵۔ نکاح کن دستورات اور رسوم کے ساتھ عمل میں آئے۔

محرمات نکاح

یہ امر کہ نکاح کی وسعت کو کسی حد تک محدود کیا جائے، تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ تمام مذاہب میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے، ہر قوم نے چند محرمات قرار دیئے ہیں، جن کے ساتھ ازدواج کو ناجائز قرار دیا

یہ محرمات قریباً تمام مذہبوں میں مشترک ہیں، جس کی وجہ یہی ہے کہ یہ امر نہایت صریح اصولِ عقلی پر مبنی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ اور فلاسفر بنتھم نے کتاب یوٹیلٹی میں محرمات کی حرمت کے جو دلائل قائم کئے ہیں، بالکل مشترک ہیں، چونکہ یہ امر بالکل اصول فطرت کے مطابق ہے اور قرآن مجید میں محرمات کے نام تصریحاً مذکور ہیں، اس لئے اس مسئلہ میں تمام مجتہدین کا اتفاق رہا۔ لیکن جزئیات جو ظاہر نص کے ذیل میں نہیں آئیں ان میں اختلاف پیدا ہو گیا، انہی میں حرمت بالزنا کا مسئلہ ہے، جو امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے اختلاف کا ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے۔ امام شافعی کا مذہب ہے کہ زنا سے حرمت کے احکام نہیں پیدا ہوتے، مثلاً باپ نے کسی عورت سے زنا کیا، تو بیٹے کا نکاح اس عورت سے ناجائز نہیں ہے۔ امام شافعی نے اس کو یہاں تک وسعت دی ہے کہ ایک شخص نے اگر کسی عورت کے ساتھ زنا کیا اور اس سے لڑکی پیدا ہوئی، تو خود وہ شخص اس لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے، ان کی دلیل ہے کہ زنا ایک حرام فعل ہے، اس لئے وہ حلال کو حرام نہیں کر سکتا۔ امام ابوحنیفہؒ اس کے بالکل مخالف ہیں، ان کے نزدیک مقاربت کے ذریعہ سے مرد اور عورت کے تعلقات پر جو فطری اثر پڑتا ہے وہ نکاح پر محدود نہیں ہے اور یہ بالکل صحیح ہے محرمات کی حرمت جن اصول پر مبنی ہے، اس کو نکاح کے ساتھ خصوصیت نہیں اپنے نطفہ سے جو اولاد ہو گو زنا ہی سے ہو، اس کے ساتھ نکاح و مقاربت کا جائز رکھنا، بالکل اصول فطرت کے خلاف ہے، باپ کی موطوۃ کا بھی یہی حال ہے۔ و علیٰ ہذا القیاس خود قرآن مجید میں اس کے اشارے موجود ہیں۔ لیکن یہاں چونکہ نقلی بحث نہیں ہم اس کا ذکر نہیں کرتے۔

معاملۂ نکاح میں اختیار

دوسری بحث یہ ہے کہ معاملۂ نکاح کا مختار کون ہے؟ یہ ایک نہایت

مہتم بالشان سوال ہے اور نکاح کے اثر کی خوبی یا برائی بہت کچھ اسی امر پر منحصر
امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عورت گو عاقلہ بالغہ ہو، نکاح کے
میں خود مختار نہیں ہے۔ یعنی کسی حال میں وہ اپنا نکاح آپ نہیں کر سکتی، بلکہ ولی کی
ہے۔ ان بزرگوں نے ایک طرف تو عورت کو اس قدر مجبور کیا، دوسری طرف
ایسے وسیع اختیارات دیئے کہ وہ زبردستی جس شخص کے ساتھ چاہے نکاح
عورت کسی حال میں انکار نہیں کر سکتی، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالغہ عورت اپنے
کی آپ مختار ہے۔ بلکہ اگر نابالغی کی حالت میں ولی نے نکاح کر دیا ہو تو بالغ ہو کر
کو فسخ کر سکتی ہے۔

اس اختلاف کی اصلی بنیاد عورتوں کے حقوق کے مسئلہ پر مبنی ہے تمام مذہبوں
عورتوں کی حالت پست قرار دی گئی ہے، اور ان کے حقوق نہایت تنگ دلی سے
کئے گئے ہیں، ہندوؤں اور عیسائیوں کے ہاں عورت کو میراث نہیں ملتی۔ خود
میں اسلام سے پہلے یہی دستور تھا۔ اس طرح کے بہت سے اور امور ہیں جن سے
کا کم رتبہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن اسلام نے مردوں اور عورتوں کے حقوق
درجہ پر قائم کئے اور فرمایا "للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب
مما اکتسبن" امام ابو حنیفہؒ نے تمام مسائل میں اس اصول
کو مرعی رکھا ہے اور یہی خصوصیت ہے، جو اس باب میں ان کی فقہ کو اور ائمہ کی فقہ
ممتاز کرتی ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح، طلاق، عتق وغیرہ معاملات
میں عورتوں کی شہادت اسی طرح معتبر ہے، جس طرح مردوں کی، بخلاف اس کے اور
ائمہ مجتہدین کے نزدیک عورتوں کی شہادت کا اعتبار نہیں، بعض معاملات میں ان بزرگوں
نے عورتوں کی شہادت بھی جائز رکھی ہے، تو یہ قید لگائی ہے کہ دو سے کم نہ ہوں
اور امام شافعیؒ کے نزدیک تو چار سے کم کا کسی حالت میں اعتبار نہیں، امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک جس طرح ایک مرد کی گواہی معتبر ہے، عورت کی بھی ہے، امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک عورت منصب قضا پر مامور کی جا سکتی ہے۔ لیکن اور ائمہ مخالف
ہیں، اسی بنا پر ان کے نزدیک جب مرد نکاح کے معاملہ میں خود مختار قرار دیا گیا
ہے، تو عورت کو بھی ایسا ہی اختیار دینا چاہیئے۔

اس عام اصول مساوات کے قطع نظر صورت متنازعہ میں خصوصیت کی وجہ
یہ بھی ہے، کہ نکاح کا معاملہ عام معاملات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ نکاح ایک ایسا تعلق ہے
جس کا اثر نہایت وسیع ہے اور زندگی کے آخیر وقت تک قائم رہتا ہے، اس لئے ایسے
معاملہ میں ایک فریق کو بالکل بے اختیار رکھنا نہایت ناانصافی ہے۔

اس بحث میں امام شافعیؒ کا مدار محض نقلی دلیلوں پر ہے، لیکن اس میدان میں
بھی امام ابو حنیفہؒ ان سے پیچھے نہیں، اگر امام شافعیؒ کو لا نکاح الا بولی پر استدلال
ہے، تو امام صاحبؒ کی طرف الثیب احق بنفسہا من ولیہا والبکر تستاذن فی نفسہا
موجود ہے، لیکن اس بحث کا یہ موقع نہیں۔

عقد نکاح کا استحکام

تیسری بحث یہ ہے کہ معاملہ نکاح کا استحکام اور بقا، کس حد تک ضروری ہے۔ عقد
نکاح کی خوبی کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ تمدن کی بنیاد اور جماعتوں کا
شیرازہ ہے۔ یہ اسی حالت میں ہے جب وہ ایک مضبوط اور دیرپا معاملہ قرار دیا جائے
ورنہ وہ صرف قضائے شہوت کا ایک ذریعہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس اصول
کو نہایت قوت کے ساتھ ملحوظ رکھا ہے۔ انہوں نے طریقہ انعقاد، تعیین مہر،
ایقاع طلاق، الفاظ خلع کے جو قاعدے قرار دیئے ہیں، ان سب میں اسی اصول سے کام
لیا ہے۔

اس باب میں سب سے مقدم ان کا یہ مسئلہ ہے کہ الطلاق مع استقامۃ
حال الزوجین حرام یعنی جب تک زوجین کی حالت استقامت پر ہے
طلاق دینا حرام ہے۔ ضرورت اور مجبوری کی حالت میں طلاق کو جائز قرار دیا
ہے، تو اس کا طریقہ ایسا رکھا ہے، جس سے اصلاح اور رجعت کی امید منقطع نہ

ہو یعنی یہ کہ تین بار کر کے طلاق دے، اور ہر طلاق میں ایک ماہ کا فاصلہ ہو
اس اثناء میں شوہر کو اپنے ارادے کے فیصل کرنے کے لئے کافی وقت ملے
وہ اس ارادے سے باز آنا چاہے تو باز آسکے، اور مستحب بھی ہے، کہ باز آئے
اس وسیع مدت میں بھی اگر اصلاح و آشتی کی توقع نہ ہو اور تجربہ سے ثابت ہو
کہ فریقین کی برہمی کسی طرح اصلاح پذیر نہیں ہے، تو مجبوراً طلاق دے، طلاق کے
اس کو مہر ادا کرنا ہوگا، اور تین مہینہ تک زوجہ کی خورد و نوش کی کفالت کرنی ہوگی
سے یہ مقصد ہے، کہ جب تک وہ دوسرا شوہر پیدا نہ کرسکے، گزر اوقات
کے لئے اس کو کوئی تکلیف نہ اٹھانی پڑے اور مہر کی رقم عام مصارف میں کام آئے
اس باب میں امام صاحبؒ کے مسائل جو اور ائمہ سے مختلف ہیں، ہم ان کو ذیل میں
یک جائی کے طور پر لکھتے ہیں، جس سے اندازہ ہوسکے گا، کہ امام صاحبؒ نے معاملہ
نکاح کو کیسا متم بالشان اور مضبوط معاملہ سمجھا ہے اور ہر حالت میں اس کے قائم رکھنے
کی کوشش کی ہے۔

۱۔ جب تک فریقین کی حالت میں استقامت ہو، طلاق دینا حرام ہے۔	امام شافعیؒ کے نزدیک
۲۔ ایک بار تین طلاق دینا حرام ہے اور اس کا مرتکب عاصی ہے۔	امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں
۳۔ مہر کی تعداد کسی حالت میں دس درہم سے کم نہیں ہوسکتی، اس سے یہ مقصد ہے کہ مرد کو بیچ طلاق پر آسانی سے جرأت نہ ہو،	امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ایک حبہ بھی مہر ہوسکتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ مرد بلے دریغ بے سوچے سمجھے طلاق دینے جرأت کر

کیونکہ یہ تعداد غریب اور مفلس کے لئے ہے، جس کو اس رقم کا ادا کرنا ایسا ہی مشکل ہے جیسے امیروں کو دو چار ہزار کا ادا کرنا	سکتا ہے، اور عورت کو بوجہ اس کے کہ تفریق کے بعد محض مفلس اور نادار رہے گی، سخت تکلیف کا احتمال ہے۔
۴۔ خلوت صحیحہ سے پورا مہر واجب ہوجاتا ہے۔	امام شافعیؒ کے نزدیک نصف واجب ہوتا ہے۔
۵۔ جسمانی بیماریاں مثلاً برص وغیرہ فسخ نکاح کا سبب نہیں ہوسکتیں	امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک انکی وجہ سے فسخ نکاح ہوسکتا ہے۔
۶۔ اگر کوئی شخص مرض الموت میں طلاق دے اور عدت کے زمانہ میں اس کا انتقال ہوجائے تو عورت کو میراث ملے گی۔	امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں ملے گی
۷۔ طلاق رجعی کی حالت میں وطی حرام نہیں ہے، یعنی زوجیت کا تعلق ایسی معمولی بیزاری سے منقطع نہیں ہوتا۔	امام شافعیؒ کے نزدیک حرام ہے، گویا وہ بائنہ ہوچکی۔
۸۔ رجعت کے لئے اظہار زبانی کی ضرورت نہیں، ہر فعل جس سے رضامندی ظاہر ہو، رجعت کے لئے کافی ہے مطلب یہ ہے کہ آسانی دی جائے تاکہ رجعت بادنیٰ مساعت ہوسکے	امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر اقرار و اظہار کے رجعت ہو ہی نہیں سکتی۔

۹ رجعت پر گواہ مقرر کرنے کی کچھ ضرورت نہیں، ورنہ بعض حالتوں میں گواہ نہ مل سکے، اور رجعت کی مدت قریب الانقضا ہے، تو طلاق بائن ہو جائے گی۔	امام مالک کے نزدیک بغیر گواہوں کے رجعت صحیح نہیں ہے۔

عورتوں کے حقوق

نکاح کے قواعد مرتب ہونے کے لئے یہ ایک ضروری امر ہے کہ فریقین کے حقوق نہایت فیاضی اور اعتدال کے ساتھ قائم کئے جائیں، عورتوں کو مردوں کے ساتھ جن باتوں میں مساوات حاصل ہے، وہ باطل نہ ہونے پائے، کیونکہ نکاح سے عورت کو اپنے امن و راحت کی توقع ہونی چاہیئے نہ کہ اس کے اصلی حقوق میں بھی زوال آئے۔ یہ اسلام کی خاص فیاضی ہے جس کی نظیر اور کسی مذہب میں نہیں مل سکتی کہ اس نے معاملہ نکاح میں عورتوں کے حقوق نہایت وسعت کے ساتھ قائم کئے ہیں، امام ابو حنیفہؒ نے اس اصول کو تمام مسائل میں محفوظ رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان مسائل میں جہاں اور ائمہ نے ان سے اختلاف کیا ہے، صریح غلطی کی ہے، مثلاً خلع کا معاملہ جو طلاق سے مشابہ ہے۔

اس باب میں تو سب ائمہ متفق ہیں کہ جس طرح مرد کو طلاق کا حق دیا گیا ہے اسی طرح عورت کو کچھ معاوضہ دے کر خلع کا اختیار ہے، لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ اس معاوضہ کی کیا صورت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کہ اگر عورت کا قصور ہے اور خود اس کی بدسلوکی تفریق کا سبب ہوتی ہے، تو اس مہر کی مقدار کے برابر شوہر کو معاوضہ دینا چاہیئے۔ مرد اگر اس مقدار سے زیادہ معاوضہ کا خواہاں ہے تو مکروہ ہے، لیکن اگر مرد کی شرارت ہے، تو عورت بغیر کسی جرمانہ ادا کرنے کے خلع کی مستحق ہے اور مرد کو خلع کا معاوضہ لینا مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اولاً مرد جس قدر چاہے معاوضہ لے سکتا ہے اور اس پر عورت کو مجبور کر سکتا ہے اس لیے

دوم یہ کہ گو شرارت اور زیادتی مرد کی ہوتی ہو تاہم وہ عورت سے معاوضہ لے سکتا ہے اور جس قدر چاہے لے سکتا ہے، حالانکہ یہ صریح ناانصافی ہے کہ عورت بے گناہ بھی ہو، اور معاوضہ بھی ادا کرے۔

دستورات نکاح

اخیر بحث یہ ہے کہ نکاح کن دستورات کے ساتھ عمل میں آئے۔ اس رسم میں صرف دو مقصود پیش نظر ہیں، اوّل یہ کہ فریقین کی رضامندی متحقق ہو جائے، دوسرے یہ کہ واقعہ عقد کا اشتہار ہو جائے، ان اغراض کے لحاظ سے امام ابو حنیفہؒ نے نہایت مناسب قاعدے قرار دیئے ہیں، یعنی یہ کہ فریقین ایسے الفاظ استعمال کریں جن سے ظاہر ہو کہ انہوں نے معاملہ نکاح کو قبول کر لیا ہے اور یہ کہ عقد نکاح دو گواہوں کے سامنے عمل میں آئے۔ یہ دونوں سادہ اور آسان شرطیں ہیں، جو ہر موقعہ پر استعمال کی جا سکتی ہیں، لیکن بعض ائمہ نے بخلاف اس کے ان شرطوں میں ایسی سخت قیدیں لگائی ہیں، جن کی پابندی نہایت مشکل ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ گواہان نکاح کا عادل ہونے چاہئیں، عدالت کے جو معنی مجتہدین اور خاص کر امام شافعیؒ نے بیان کئے ہیں، اس کے لحاظ سے ہزاروں میں ایک آدھ عادل ہو سکتا، اس لئے اگر یہ قید ضروری سمجھی جائے تو صحیح نکاح کا وجود ڈھونڈھنے سے نہ مل سکے گا۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ضرور ہے کہ گواہ مرد ہوں، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورتیں بھی گواہ ہو سکتی ہیں اور یہی قرین عقل ہے۔ امام شافعیؒ نے یہ بھی قید لگائی ہے کہ خاص تزویج کے الفاظ استعمال کئے جائیں، حالانکہ خاص الفاظ کی پابندی کا کچھ حاصل نہیں، جو الفاظ اس مفہوم پر دلالت کرتے ہیں مثلاً ہبہ، تملیک وغیرہ سب عقد نکاح کے لئے کافی ہیں۔

چوتھی خصوصیت ذمیوں کے حقوق

۴۔ ایک بڑی خصوصیت جو حنفی فقہ کو حاصل ہے وہ یہ ہے کہ اس نے ذمیوں یعنی ان لوگوں کو جو مسلمان نہیں ہیں، لیکن مسلمانوں کی حکومت میں مطیعانہ رہتے ہیں، نہایت فیاضی اور آزادی سے حقوق بخشے ہیں اور یہ وہ خصوصیت ہے جس کی نظیر کسی امام اور مجتہد کے مسائل میں نہیں ملتی۔ اگرچہ ذمیوں کے حقوق کی حفاظت خود شارع کی ہدایتوں میں جابجا موجود ہے، لیکن چونکہ وہ عام کلیات ہیں، اور اس کے علاوہ شارع کے بعض اقوال بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتے ہیں اس

لئے ان کی تعبیر مطالب میں اختلافات پیدا ہوئے ہیں۔ تاہم کچھ شبہ نہیں کہ جو تعبیر امام ابوحنیفہؒ رحمۃ اللہ کی ہے۔ وہی صحیح تعبیر ہے۔ اسلام نہایت وسیع دنیا پر حکمران رہا ہے، اور اس کی حدودِ حکومت میں سینکڑوں غیر قومیں آباد تھیں اور ہیں اس لئے اگر ان کے حقوق کی واجبی محافظت نہ کی جائے۔ تو ان ایک دن بھی امن قائم نہیں رہ سکتا، امام ابوحنیفہؒ نے ذمیوں کو جو حقوق دیئے ہیں، دنیا میں کسی گورنمنٹ نے کبھی کسی غیر قوم کو نہیں دیئے۔ یورپ جس کو اپنے قانون اور انصاف پر بڑا ناز ہے صرف زبانی دعوے کر سکتا ہے۔ لیکن عملی مثالیں نہیں پیش کر سکتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے یہ احکام اسلامی گورنمنٹوں میں عموماً نافذ تھے اور خاص کر ہارون الرشید اعظم کی وسیع حکومت انہی احکام کی پابند تھی۔

سب سے بڑا مسئلہ قتل و قصاص کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذمیوں کا خون مسلمانوں کے خون کے برابر ہے۔ یعنی اگر مسلمان ذمی کو عمداً قتل کر ڈالے۔ تو مسلمان بھی اس کے بدلے قتل کیا جائے گا اور اگر غلطی سے قتل کیا ہے۔ تو جو خون بہا مسلمانوں کے قتل بالخطاء سے لازم آتا ہے۔ وہی ذمی کے قتل سے بھی لازم آئے گا۔

تذکرہ

امام رازیؒ نے اپنی کتاب مناقب الشافعی میں حنفیوں کو طعنہ دیا ہے کہ ان کے نزدیک ابوبکر صدیقؓ کا خون اور ایک ذلیل ذمی کا خون برابر ہے یعنی اگر ابوبکر صدیقؓ بے جرم کسی ذمی کو قتل کر ڈالتے تو حنفیوں کے نزدیک وہ قتل کئے جانے کے مستحق تھے۔ حنفیوں نے اس مسئلہ کی تعمیم میں کہیں یہ مثال نہیں دی ہے۔ امام رازی نے اس غرض سے کہ وہ اس مسئلہ کو بد نما کر کے دکھائیں۔ خود یہ مثال فرض کی ہے۔ لیکن ہم فخر کے ساتھ اس طعنہ کو قبول کرتے ہیں، بے شبہ انصاف اور حق کی حکومت میں شاہ و گدا مقبول و مردود کا ایک رتبہ ہے۔ بے شبہ یہ اسلام کی بڑی فیاضی ہے کہ اس نے اپنی رعایا کو اپنے برابر سمجھا۔

اسلام کو اس انصاف پہ ناز ہو سکتا ہے، اگر امام رازیؒ کو عار آتی ہے تو آئے۔ خود صحابہؓ کا قول اور کیا عمل تھا؟ حضرت علیؓ کا قول ہے۔ من کانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا یعنی "ذمی کا خون ہمارا خون ہے اور اس کی دیت ہماری دیت ہے"۔ حضرت علیؓ پر موقوف نہیں، تمام مہاجرین و انصار کا یہی قول تھا، اور اسی پر عملدر آمد تھا۔ عبید اللہ جو حضرت عمر فاروقؓ کے فرزند تھے۔ انہوں نے حضرت عمرؓ کے زخمی ہونے کے وقت دو شخصوں کو جو کافر تھے اور جن پر ان کو شبہ تھا قتل کر ڈالا جب حضرت عثمانؓ مسندِ خلافت پہ بیٹھے تو انہوں نے مہاجرین و انصار کو بلایا اور اس بارہ میں رائے پوچھی، تمام مہاجرین نے بالاتفاق کہا کہ عبید اللہ کو قتل کرنا چاہیئے۔

امام ابوحنیفہؒ نے ذمیوں کے لئے اور جو قواعد مقرر کئے وہ نہایت فیاضانہ قواعد ہیں، وہ تجارت میں مسلمانوں کی طرح آزاد ہیں، ہر قسم کی تجارت کر سکتے ہیں۔ اور ان سے اسی شرح سے ٹیکس لیا جائے گا جس طرح مسلمانوں سے لیا جاتا ہے۔ جزیہ جو ان کی محافظت کا ٹیکس ہے اس کی شرح حسب حیثیت قائم کی جائے گی۔ مفلس شخص جزیہ سے بالکل معاف ہے، اگر کوئی شخص جزیہ کا باقی دار ہو کر مر جائے تو جزیہ ساقط ہو جائے گی، ذمیوں کے معاملات میں انہی کی شریعت کے موافق فیصل کئے جائیں گے، یہاں تک کہ مثلاً اگر کسی مجوسی نے اپنی بیٹی سے نکاح کیا تو اسلامی گورنمنٹ اس نکاح کو اس کی شریعت کے موافق صحیح تسلیم کرے گی، ذمیوں کی شہادت ان کے باہمی مقدمات میں مقبول ہو گی، ذمیوں کی اعزازی حالت یہ ہے کہ وہ حرم محترم میں جا سکتے ہیں، مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں آباد ہو سکتے ہیں۔ تمام مسجدوں میں بغیر اجازت حاصل کرنے کے داخل ہو سکتے ہیں بجز ان خاص شہروں کے جو مسلمانوں نے آباد کئے ہیں ہر جگہ وہ اپنی عبادت گاہ بنا سکتے ہیں، اور اگر وہ حربی کافروں کے مقابلہ میں مسلمانوں کا ساتھ دینا چاہیں تو سپہ سالار ان پر اعتماد

کر سکتا ہے اور ان سے ہر طرح کی اعانت لے سکتا ہے۔

اس قسم کے اور احکام ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے تو تمام معاملات میں ذمیوں کے حقوق مسلمانوں کے برابر قرار دیئے ہیں، بلکہ سچ یہ ہے کہ بعض امور میں تو انہوں نے اعتدال سے زیادہ فیاضی کی ہے۔ مثلاً اس میں ذمی کس حالت میں عہد سے باہر ہو جاتا ہے ان کا مذہب ہے کہ بجز اس حالت کے کہ ان کے پاس جمعیت ہو اور وہ گورنمنٹ سے بمقابلہ پیش آئیں اور کسی صورت میں ان کے حقوق باطل نہیں ہوتے، مثلاً اگر کوئی ذمی جزیہ ادا نہ کرے، یا مسلمان عورت کے ساتھ زنا کا مرتکب ہو، یا کافروں کی جاسوسی کرے یا کسی مسلمان کو کفر کی ترغیب دے، یا خدا اور رسولؐ کی شان میں بے ادبی کرے تو ان تمام حالتوں میں وہ سزا کا مستحق ہوگا، لیکن باغی نہ سمجھا جائے گا۔ اور اس کے حقوق باطل نہ ہوں گے۔

اب اس کے مقابلہ میں اور ائمہ کے مسائل دیکھو، امام شافعیؒ کے نزدیک کسی مسلمان نے گو بے جرم اور عمداً کسی ذمی کو قتل کیا ہو تاہم وہ قصاص سے بری رہے گا صرف دیت دینی ہوگی یعنی مالی معاوضہ ادا کرنا ہوگا، وہ بھی مسلمانوں کی دیت کا ایک ثلث اور امام مالکؒ کے نزدیک نصف تجارت میں یہ سختی ہے کہ ذمی اگر تجارت کا مال ایک شہر سے دوسرے شہر کو لے جائے تو سال میں جتنی بار لے جائے ہر ایک بار اس سے نیا ٹیکس لیا جائے گا۔

جزیہ کے متعلق امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ کسی حال میں ایک اشرفی سے کم نہیں ہو سکتا، اور بوڑھے، اندھے، اپاہج، مفلس، تارک الدنیا تک اس سے معاف نہیں، بلکہ امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ جو شخص مفلس ہونے کی وجہ سے جزیہ نہیں ادا کر سکتا وہ اسلام کی عملداری میں نہ رہنے پائے۔ خراج جو ان پر حضرت عمرؓ کے زمانہ میں مقرر کیا گیا تھا، اس پر اضافہ ہو سکتا ہے، مگر کسی صورت میں کمی نہیں ہو سکتی، ذمیوں کی شہادت گو فریقین مقدمہ ذمی ہوں کسی حالت میں

معقول نہیں، اس مسئلہ میں امام مالکؒ و امام شافعیؒ دونوں متفق الرائے ہیں۔

ذمی کبھی حرم میں داخل نہیں ہو سکتا، اور نہ ہی وہ مکہ اور مدینہ منورہ میں آباد رہ سکتا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک عام مسجدوں میں اجازت کے ساتھ داخل ہو سکتا لیکن امام مالکؒ اور حنبلؒ کے نزدیک اس کو بالکل اجازت نہیں مل سکتی، ذمی اسلامی حدود حکومت میں کہیں اپنی عبادت گاہ نہیں بنا سکتا۔

ذمیوں پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا اور وہ اسلامی فوج میں شریک نہیں ہو سکتے، ذمی اگر کسی مسلمان کو قصداً قتل کر ڈالے یا کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کا مرتکب ہو تو اسی وقت اس کے تمام حقوق باطل ہو جائیں گے، اور وہ کافر حربی سمجھا جائے گا۔ یہ احکام بھی عیسائیوں اور یہودیوں کے ساتھ خاص ہیں ورنہ امام شافعیؒ کے نزدیک بت پرستوں کو جزیہ ادا کرنے پر بھی اسلامی حدود میں رہنے کی اجازت نہیں۔

یہ تمام احکام ایسے سخت ہیں جن کا تحمل ایک ضعیف سے ضعیف محکوم قوم بھی نہیں کر سکتی، اور یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ وغیرہ کا مذہب سلطنت کے ساتھ زندہ نہ رہ سکا، مصر میں بے شبہ ایک مدت تک گورنمنٹ کا مذہب شافعی تھا، لیکن اس کا نتیجہ یہ تھا کہ عیسائی اور یہودی قومیں اکثر بغاوت کرتی رہیں۔

اس موقع پر یہ بتا دینا ضروری ہے کہ فقہ حنفی کی کتابوں میں ذمیوں کے متعلق چند ایسے احکام بھی مذکور ہیں جو نہایت سختی اور تنگ دلی پر مبنی ہیں اور چونکہ وہ اس طریقے سے ظاہر کئے گئے ہیں کہ گویا وہ خاص امام ابوحنیفہؒ کے مسائل ہیں اس لئے غیر قوموں کو مذہب حنفی پر بلکہ عموماً مذہب اسلام پر حملہ کرنے کا موقع ملا ہے، ہدایہ میں ہے کہ ذمیوں کو ضرور ہے کہ وہ وضع اور لباس میں مسلمانوں کی ہمسری نہ کریں، وہ گھوڑوں پر سوار نہ ہوں، ہتھیار نہ لگائیں، زنار پہنیں، ان کے گھروں پر علامت بنا دی جائے جس سے ظاہر ہو کہ وہ دائرہ اسلام سے خارج ہیں وغیرہ وغیرہ۔ صاحب ہدایہ نے ان احکام کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ذمیوں کی تحقیر ضروری ہے، فتاویٰ عالمگیری

میں اس سے بھی زیادہ سخت و بے رحمانہ احکام ہیں، لیکن یہ جو کچھ ہے متاخرین کی ایجاد ہے، ورنہ امام ابوحنیفہؒ کا دامن اس داغ سے پاک ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے جو کچھ اس باب میں مروی ہے وہ صرف اسی قدر ہے کہ ذمی زنار باندھیں اور ایسے زین پر سوار ہوں جن کی ہچیلی کی سی ہوتی ہے[1]۔ قاضی ابویوسف صاحبؒ[2] نے بعض اور احکام اس پر بڑھائے ہیں اور وہ یہ ہیں کہ ذمی مسلمانوں کے ساتھ وضع، قطع، لباس، سواری میں مشابہت نہ اختیار کریں، اور لمبی ٹوپیاں اوڑھیں اور ان کے زین کے آگے گول لکڑی ہو اور ان کے جوتیوں کے تسمے دوہرے ہوں، اور ان کی عورتیں کجاووں پر سوار نہ ہوں۔ قاضی صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ذمیوں کے بارے میں یہی احکام صادر کئے تھے اور اس کی وجہ خود حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ذمیوں کی وضع مسلمانوں کی وضع سے الگ رہے۔

بلاشبہ یہ حضرت عمرؓ کے احکام ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ احکام ذمیوں کی تحقیر کی وجہ سے صادر ہوئے تھے سخت غلطی ہے، اگرچہ افسوس ہے کہ اس غلطی کا ارتکاب اکثر متاخرین فقہا نے کیا ہے۔ بے شبہ حضرت عمرؓ کا ایک طبعی مذاق تھا کہ وہ قومی امتیاز کو پسند کرتے تھے، انہوں نے اہل عرب کو اکثر فرامین میں لکھا ہے کہ "وہ جاڑوں میں دھوپ کھانا نہ چھوڑیں، گھوڑوں پر رکاب کے سہارے سے سوار نہ ہوں، موٹے کپڑے استعمال کریں"۔ جس سے مقصد یہ تھا کہ اہل عرب اپنے ملک اور وطن کی خصوصیتوں کو محفوظ رکھیں، اسی بنا پر انہوں نے اہل عجم کو جنہوں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا تاکید کی کہ وہ اپنی قومی خصوصیتوں کو ضائع نہ ہونے دیں، اہل عجم زمانۂ اسلام سے پہلے زنار باندھتے تھے، لمبی لمبی ٹوپیاں اوڑھتے تھے ان کے زین آج کل کے انگریزی زینوں کے مشابہ ہوتے

[1] دیکھو جامع صغیر امام محمدؒ۔

[2] قاضی ابویوسف نے یہ احکام کتاب الخراج میں لکھے ہیں۔

[3] خلیفہ منصور نے اپنے درباریوں کو اسی قسم کی ٹوپیوں کے اوڑھنے پر مجبور کیا تھا۔ جس کی نسبت مورخین لکھتے ہیں کہ منصور نے عجم کی تقلید کی۔

تھے، ان کی عورتیں اونٹوں پر نہیں سوار ہوتی تھیں، چنانچہ انہی رسوم و عادات کی نسبت حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ اہل ذمہ اس کی پابندی کریں، یہی احکام امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابویوسف نے قائم رکھے جن کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ دونوں قومیں اپنی اپنی خصوصیات پر قائم رہیں۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ حکم دیا ہے کہ اہل ذمہ اسلامی شہروں میں اپنی عبادت گاہیں نہ بنائیں، لیکن ان کا مقصد صرف اس قدر تھا کہ امن و امان میں خلل نہ ہو اور مسلمان رعایا جو اکثر عرب نسل سے تھی اور ناقوس کی صداؤں سے ان کے کان آشنا نہ تھے، فساد پر آمادہ نہ ہوں، اس حکم نے ذمیوں کے حق میں چنداں وقت بھی نہیں پیدا کی، مسلمانوں نے جو شہر آباد کئے وہ دو چار شہر سے زیادہ نہ تھے، باقی تمام ملک انہی شہروں سے معمور تھا جو غیر قوموں کے آباد کئے ہوئے تھے اور جہاں ذمیوں کو عموماً عبادت گاہوں کے بنانے کی اجازت تھی۔ اسلامی شہروں میں بھی یہ قید اس وقت تک قائم رہی جب تک فتنہ کا احتمال رہا، جب یہ خوف جاتا رہا تو ذمیوں کو عام اجازت مل گئی، چنانچہ بغداد میں جو خاص اسلامی شہر تھا، سینکڑوں ہزاروں چرچ اور گرجے تعمیر ہوئے۔

پانچویں خصوصیت فقہ حنفی کا نصوص شرعی کے موافق

۵۔ ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ جو احکام نصوص سے ماخوذ ہیں اور جن ائمہ کا اختلاف ہے ان میں امام ابوحنیفہؒ جو پہلو اختیار کرتے ہیں وہ عموماً نہایت قوی اور مدلل ہوتا ہے۔

نص کا لفظ قرآن، حدیث دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے، اور اس لحاظ سے وہ احکام بھی نصی کہے جاتے ہیں جو قرآن سے نہیں بلکہ صرف حدیث سے ثابت ہیں

لیکن اس موقع پر ہم ان سے بحث نہیں کر سکتے اور اس کی مختلف وجوہ ہیں، اول تو ا
کے مسائل نہایت کثرت سے ہیں۔ جن کا مختصر سے مختصر حصہ بھی اس کتاب میں نہیں
اگر چند مسائل نمونہ کے طور پر بیان کئے جائیں تو بدگمانوں کو اس سوء ظن کا موقع ہو
کہ چند قوی مسائل لے لئے اور ضعیف چھوڑ دیئے۔ دوسری بڑی وجہ یہ ہے کہ آج
کا فیصلہ مجتہدانہ نہیں ہو سکتا، حدیث کے متعلق بہت بڑی بحث صحت و عدم صحت
ہوتی ہے اور یہی وہ چیز ہے جس نے مسائل فقہ میں ائمہ کو مختلف الآرا کر دیا۔ ایک امام کے
ایک حدیث قابلِ حجت ہے اور دوسرے کے نزدیک نہیں۔ اس بحث کے تصفیہ کے
جو سامان ہمارے ملک میں موجود ہے۔ وہ بالکل ناکافی ہے اور اس سے کسی حدیث
نسبت مجتہدانہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ بڑا مرحلہ اسماء الرجال کا ہے۔ اس فن کی جو کتابیں
ملک میں موجود ہیں۔ مثلاً تہذیب الکمال مزی، تہذیب التہذیب، میزان الاعتدال
الحفاظ، تہذیب الاسماء واللغات وغیرہ، ان میں جرح و تعدیل کے متعلق ائمہ کے جو
ہیں اکثر ان کا سلسلۂ سند مذکور نہیں۔ اس لئے محدثانہ حیثیت سے ان کے ثبوت
ثبوت کا تصفیہ نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ اکثر جروح مبہم ہیں اور جن جرحوں کو مفسر
ہے۔ وہ بھی ابہام سے خالی ہیں، متقدما نے اس فن میں جو تصنیفات لکھیں ان سے بہت
مباحث طے ہو سکتے ہیں، لیکن وہ یہاں میسر نہیں آئیں، علمائے حنفیہ نے خاص اس
پر کہ حنفی فقہ کے مسائل احادیث صحیحہ سے ثابت ہیں۔ بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ جس کو
شوق ہو ان تصنیفات کی طرف رجوع کر سکتا ہے

لیکن قرآن مجید میں اس بحث کا بڑا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے، کیونکہ قرآن کے
میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا، اس لئے نزاع کا مدار صرف اس پر رہ جاتا ہے کہ جو مسئلہ
سے مستنبط کیا گیا، صحیح طور پر کیا گیا یا نہیں، اس حالت میں بحث مختصر رہ جاتی ہے
اور نہایت آسانی سے اس کا تصفیہ ہو جاتا ہے۔ قرآن مجید سے جو احکام ثابت ہیں
تعداد بھی کچھ کم نہیں ہے اور وہ فقہ کے مہمات مسائل ہیں۔ فقہ حنفی کی ترجیح بآسانی
ہو جائے گی۔ اس کے ساتھ یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ امام ابو حنیفہؒ کو حیثیت اجتہادی

کہ پر ترجیح ہے، کیونکہ اجتہاد کا مدار زیادہ تر استنباط اور استخراج ہی پر ہے۔
ان وجوہ کی بنا پر اگرچہ ہم صرف ان مسائل پر اکتفا کرتے ہیں۔ جو قرآن سے ثابت
ہیں، تاہم حدیث کے متعلق ایک اجمالی بحث ضرور ہے جس سے بدگمانوں کو سوء ظن کا موقع
نہ ہو۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ امام صاحبؒ کے بہت سے مسائل احادیث صحیحہ
کے مخالف ہیں، ان لوگوں میں سے بعض نے الزام دیا ہے امام صاحبؒ نے دانستہ
حدیث کی مخالفت کی، بعض انصاف پسند وجہ یہ بتاتے ہیں کہ امام صاحب کے زمانہ تک
احادیث کا استقصا نہیں کیا گیا تھا، اس لئے بہت سی حدیثیں ان کو نہیں پہنچیں لیکن
یہ خیال محض لغو اور بے سروپا ہے، امام صاحب کے زمانہ تک تو حدیثیں جمع نہیں ہوئی
تھیں، لیکن جب جمع ہو چکیں۔ اس وقت بڑے بڑے محدثین ان کے مسائل کو کیوں صحیح تسلیم کرتے
رہے، وکیع بن الجراح جن کی روایتیں صحیح بخاری میں بکثرت موجود ہیں اور جن کی نسبت
امام احمد حنبلؒ کہا کرتے تھے کہ میں نے ان سے بڑھ کر کسی کو حافظ العلم نہیں دیکھا، وہ امام
ابو حنیفہؒ کے مسائل کی تقلید کرتے تھے۔ خطیب بغدادی نے ان کے حال میں لکھا ہے۔ کان یفتی
بقول ابی حنیفہؒ۔ یحییٰ بن سعید بن القطان جو فن جرح و تعدیل کے موجد ہیں اکثر
مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے پیرو تھے، خود ان کا قول ہے۔ قد اخذنا باکثر اقوالہ
امام طحاویؒ جو حافظ الحدیث تھے اور مجتہد فی المذہب کا درجہ رکھتے تھے۔ پہلے شافعی تھے
پھر امام ابو حنیفہؒ کے مسائل اختیار کئے اور کہا کرتے تھے کہ میں ابو حنیفہؒ کا مقلد نہیں ہوں۔
بلکہ ان سے مجھ کو توارد ہے، طحاویؒ، امام بخاری اور امام مسلم کے ہمزبان ہیں اور یہ وہ زمانہ
ہے، جب حدیث کا دفتر کامل طور سے مرتب ہو گیا تھا۔ متاخرین میں علامہ ماردینی، حافظ
زیلعی، ابن الہمام، قاسم بن قطلوبغا وغیرہم کی نسبت قلتِ نظر کو کون گمان کر سکتا ہے؟
یہ بزرگ عموماً حنفی مسائل کے حامی ہیں۔

اس کے علاوہ جو لوگ عموماً حافظ الحدیث تسلیم کئے گئے ہیں۔ ان کے مسائل امام ابو حنیفہؒ

مختصر تاریخ بغداد لابن جزلہ ترجمہ وکیع بن الجراح ۱۲۰
: تہذیب التہذیب حافظ ابن حجر ترجمہ امام ابو حنیفہؒ

سے کیوں موافق ہیں؟ طبقہ اولیٰ میں سب سے بڑے محدث امام احمد بن حنبل رح
کی شاگردی پر بخاری و مسلم کو ناز تھا۔ اور جن کی نسبت محدثین کا عام قول ہے کہ جس حدیث کو
احمد حنبل رح نہیں جانتے وہ حدیث نہیں"، امام احمد حنبل رح بہت سے مسائل میں امام
کے مخالف اور امام ابوحنیفہ رح کے موافق ہیں، خوارزمی نے لکھا ہے کہ "فروع و جزئیات
امہاتِ فقہ کے متعلق ایک سو پچیس مسئلوں پر ان کو امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ
اور امام شافعی رح سے اختلاف"، ہم نے خود بہت سے مسائل میں تطبیق کی ہے۔ اس
کے دعویٰ کی تائید ہوتی ہے، سفیان ثوری کو محدثین نے امام الحدیث تسلیم کیا ہے
مسائل عموماً امام ابوحنیفہ رح کے مسائل کے موافق ہیں، قاضی ابو یوسف کہا کرتے تھے کہ
اکثر متابعۃ منی لابی حنیفۃ، یعنی: یعنی "خدا کی قسم سفیان مجھ سے زیادہ
کی پیروی کرتے ہیں"، صحیح ترمذی میں سفیان ثوری کے مسائل مذکور ہیں جو زیادہ تر شا
مخالف اور ابوحنیفہ رح کے موافق ہیں۔

اس خیال کے پیدا ہونے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ بعض محدثین مثلاً امام بخاری
ابی شیبہ نے امام ابوحنیفہ رح کے متعدد مسائل کی نسبت تصریح کی ہے کہ حدیث کے
ہیں، ابن ابی شیبہ نے امام ابوحنیفہ رح کے رد میں ایک مستقل باب لکھا ہے۔ لیکن
کرنے والوں کی کوتاہ نظری ہے، اکثر ائمہ نے ایک دوسرے پر جرح و اعتراض
امام شافعی رح امام مالک کے با اخلاص شاگرد تھے اور کہا کرتے تھے کہ "آسمان کے نیچے
امام مالک رح سے زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں"، باوجود اس کے انہوں نے امام
کے رد میں ایک مستقل رسالہ لکھا، جس میں دعویٰ کیا ہے کہ امام مالک رح کے بعض
مسائل احادیثِ صحیحہ کے خلاف ہیں، امام رازی رح نے مناقب الشافعی میں اس
کا دیباچہ نقل کیا ہے اور خود ہماری نظر سے گزرا ہے۔ لیث بن سعد جو مشہور محدث
کہا کرتے تھے کہ "امام مالک نے ستر مسئلوں میں حدیث کی مخالفت کی ہے۔ چنانچہ
ہے کہ میں ان کو اس امر کی نسبت خط لکھوں"، امام شافعی بھی اس اعتراض سے نہیں
کیونکر بچ سکتے تھے، جہر بسم اللہ وقنوت الفجر [illegible]

میں ان کا مذہب صریح حدیثوں کے مخالف معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اجتہادی
امور ہیں اور ان کی بنا پر ہم کسی کو مخالفِ حدیث نہیں کہہ سکتے۔ جس حدیث کو ایک مجتہد صحیح سمجھتا
ہے۔ ضرور نہیں کہ وہ دوسرے مجتہد کے نزدیک بھی صحیح ہو۔

پھر اس مسئلہ کے طے ہونے کے بعد استنباط و استدلال کی بحث باقی رہتی
ہے۔ جس میں مجتہدین بہت کم متفق الرائے ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ استنباط و استدلال کے
اصول جداگانہ ہیں، امام بخاری رح کا جزء القراۃ ہم نے دیکھا ہے، جا بجا صحیح میں جہاں وہ
امام ابوحنیفہ رح کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس سے بھی ہم واقف ہیں۔ یہ شبہات مسئلوں
میں امام بخاری رح کا دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کا مذہب حدیث کے مخالف ہے۔ لیکن امام
بخاری رح کی تحریر اور امام ابوحنیفہ رح کا فتویٰ دونوں ہمارے سامنے ہیں اور ہم خود سمجھ سکتے ہیں کہ
ان مسائل میں امام صاحب کا مذہب حدیث کے مخالف ہے یا امام بخاری رح کے فہم و اجتہاد کے مخالف ہے

قراءتِ فاتحہ کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رح کا استدلال اس آیت پر ہے۔ واذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا، امام بخاری رح جزء القراءۃ میں فرماتے ہیں کہ یہ
آیت خطبہ کے بارہ میں اتری ہے، یعنی نماز سے اس کو تعلق نہیں، امام بخاری رح کا یہ
جواب میں کس قدر حیرت انگیز ہے اگر رسالہ جزء القراءۃ خود ہماری نظر سے نہ گزرا ہوتا تو ہم
کو مشکل سے یقین آتا کہ واقعی یہ امام بخاری رح کا قول ہے، اول تو بیسیوں روایتوں سے
ثابت ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں اتری ہے۔ لیکن اگر ہم ان ہی کے قول کو تسلیم
کریں تو یہ کون نہیں جانتا کہ مورد کے خاص ہونے سے آیت کا حکم جو صریحی عام ہے
خاص نہیں ہو سکتا۔ امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے کہ امام اور مقتدی کو آمین آہستہ کہنی چاہیے
امام بخاری رح برخلاف اس کے جہر کے قائل ہیں اور دلیل یہ لاتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا ہے
کہ "جب امام ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو، لیکن اس حدیث میں جہر کا کہاں ذکر ہے اور
مطلق آمین کہنے سے تو امام ابوحنیفہ رح کو بھی انکار نہیں، امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ نبیذ تمر سے
بشرطیکہ مسکر نہ ہو، وضو جائز ہے، امام بخاری اس کے خلاف ترجمۃ الباب باندھتے ہیں اور
حدیث نقل کرتے ہیں کہ کل ما اسکر حرام۔

امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے کہ مقتدی کے لئے قرأت فاتحہ ضروری نہیں، امام
وجوب کے مدعی ہیں اور جامع صحیح میں باب باندھا ہے کہ "امام و مقتدی پر ہر نماز
سفر میں ہو یا حضر میں، نماز خواہ جہری ہو یا سری، قرأت واجب ہے" اس
حدیثیں پیش کی ہیں، ایک یہ کہ کوفہ والوں نے حضرت عمرؓ کے پاس سعد
کی شکایت کی حضرت عمرؓ نے ان کو معزول کر دیا اور بجائے ان کے عمار کو
والوں کو شکایت یہ تھی کہ سعدؓ کو نماز پڑھنی بھی نہیں آتی، حضرت عمرؓ نے
بھیجا اور ان سے کہا کہ ان لوگوں کا یہ گمان ہے، سعدؓ نے کہا واللہ میں ان کے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سی نماز پڑھتا تھا اور اس سے کچھ کم نہیں
میں عشاء کی نماز پڑھتا تھا تو پہلی دو رکعتوں میں دیر تک قیام کرتا تھا اور دو آخیر
میں تخفیف کرتا تھا۔

اس حدیث سے قرأت فاتحہ کا وجوب کیونکر ثابت ہوا، حافظ ابن حجر
نے جو تاویلیں کی ہیں ان سے اگر بہزار دقت وجوب پر استدلال بھی ہو
بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رح نے حدیث کی مخالفت کی۔ حقیقت یہ
کسی مجتہد کی نسبت یہ خیال کرنا کہ اس کو احکام کے متعلق حدیثیں نہیں پہنچیں
غلطی ہے لیکن چونکہ حدیثوں کا معیار صحت، وجوہ استنباط، طریق استدلال
کے نزدیک متحد نہیں۔ اس لئے مسائل میں اختلاف کا پیدا ہونا ضرور تھا۔

اب ہم اس ضمنی بحث کو چھوڑ کر اصل مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں۔
ہے کہ قرآن مجید کی تمام آیتیں جن سے کوئی مسئلہ فقہی مستنبط کیا گیا ہے۔ ان کے
صحیح اور واجب العمل ہیں۔ جو امام ابوحنیفہ رح نے قرار... دیئے ہیں، قرآن مجید
کی آیتیں سو سے متجاوز ہیں۔ اس لئے ہم ان کا استقصا تو نہیں کر سکتے۔ البتہ مثال
طور پر متعدد مسائل کا ذکر کرتے ہیں جن سے ایک عام اجمالی خیال قائم ہو سکتا ہے۔

باب الطہارت فرائض وضو | امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے کہ وضو میں چار
ہیں۔ امام شافعیؒ دو فرض اور اضافہ کرتے ہیں۔ یعنی نیت اور ترتیب، امام مالکؒ

کے موالاۃ کو فرض کہتے ہیں، امام احمد حنبلؒ کا مذہب ہے کہ وضو کے وقت بسم اللہ کہنا فرض ہے
ورنہ اگر قصداً نہ کہا تو وضو باطل ہے۔ امام صاحبؒ کا استدلال ہے کہ آیت میں صرف چار حکم مذکور
ہیں۔ اس لئے جو چیز ان احکام کے علاوہ ہے۔ وہ فرض نہیں ہو سکتی؛ نیت و موالاۃ و تسمیہ کا تو آیت
میں کہیں وجود نہیں، ترتیب کا گمان البتہ واو حرف سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن علماء عربیت
نے متفقاً طے کر دیا ہے کہ واؤ کے مفہوم میں ترتیب داخل نہیں۔

امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں ترتیب کی فرضیت کے لئے متعدد دلیلیں پیش کی ہیں۔
لیکن انصاف یہ ہے کہ ان کا رتبہ تاویل سے بڑھ کر نہیں، استدلال یہ ہے کہ فاغسلوا وجوھکم
میں حرف فا تعقیب کے لئے ہے۔ جس سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ منہ کا پہلے دھونا
فرض ہے اور جب ایک رکن میں ترتیب ثابت ہوئی تو باقی ارکان میں بھی ہونی چاہیئے دوسری
دلیل یہ لکھی ہے کہ وضو کا حکم خلاف عقل ہے۔ اس لئے اس کی تعمیل بھی اسی ترتیب سے ہونی
چاہیئے۔ جس طرح آیت میں مذکور ہے۔ کیونکہ وضو کا حکم جس طرح خلاف عقل ہے۔ ترتیب
بھی خلاف عقل ہے، امام رازیؒ کی دلیلیں جس رتبہ کی ہیں، خود ظاہر ہیں اس پر رد و قدح
کی ضرورت نہیں۔

عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا | امام صاحبؒ ابوحنیفہ رح کا قول ہے کہ عورت
کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، امام شافعیؒ اس کے مخالف ہیں اور استدلال میں یہ آیت
پیش کرتے ہیں، "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا
مَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا" یعنی "اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں
سے کوئی شخص غائط سے آئے یا تم نے عورت کو چھوا ہو اور تم کو پانی نہ ملے تو تیمم کر لو۔"

امام صاحبؒ فرماتے ہیں "عورت کے چھونے سے جماع و مقاربت مراد ہے اور یہ قرآن مجید
کا عام طرز ہے کہ ایسے امور کو صریحاً تعبیر نہیں کرتا"، لطف یہ ہے کہ اسی لفظ کا ہم معنی
لفظ "مس" جس کے معنی چھونے کے ہیں، خدا نے اس آیت میں مالم
تمسوھن جماع کے معنی میں استعمال کیا ہے اور خود امام شافعیؒ
تسلیم کرتے ہیں کہ وہاں جماع ہی مقصود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس آیت میں علامت کے

ظاہری معنی لیے ایسی غلطی ہے جو ہرگز اہل زبان سے نہیں ہوسکتی، اسی آیت میں غائط کا لفظ
تو ہے۔ اس کو تمام مجتہدین کنایہ قرار دیتے ہیں، ورنہ ظاہری معنی لیے جائیں تو لازم آئے کہ
شخص ناہموار زمین سے ہو کر آئے اس پر وضو کرنا واجب ہے۔

میری رائے میں اگرچہ امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہے کہ عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹ
لیکن اس کا استدلال اس آیت پر نہیں ہے، وہ حدیث سے استناد کرتے ہوں گے، حالانکہ
بعد ان کے مقلدوں نے حنفیہ کے مقابلے کے لیے استدلال کیا اور اسکو امام شافعیؒ کیطرف منسوب

ایک تیمم سے کئی فرض ادا ہوسکتے ہیں

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کہ ایک تیمم سے کئی فرض ادا ہوسکتے ہیں
و امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ ہر فرض کے لیے نیا تیمم کرنا چاہیے، امام صاحبؒ کا استدلال
حیثیت وضو کے حکم کے لیے ہے وہی تیمم کی ہے اور جب ہر نماز کے لیے نئے وضو کی ضرورت
تو تیمم کی تجدید کی بھی ضرورت نہیں، البتہ جن لوگوں کا مذہب ہے کہ ایک وضو سے کئی
نہیں ہوسکتیں، وہ تیمم کی نسبت بھی یہ حکم لگا سکتے ہیں، لیکن وضو اور تیمم میں تفریق کرنی جیسا
وغیرہ نے کی محض بے وجہ ہے۔

متیمم کا اثنائے نماز میں پانی پر قادر ہونا

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کہ نماز میں متیمم کو اگر پانی مل جائے
رہے گا، امام مالکؒ و احمد حنبلؒ اس کے مخالف ہیں۔ امام صاحبؒ کا استدلال ہے کہ
تیمم کا جواز اس قید کے ساتھ مشروط ہے، کہ لم تجدوا ماءً یعنی، جب پانی نہ ملے
صورت میں جب شرط باقی نہیں رہی تو مشروط بھی باقی نہیں رہا۔

باب الصلوٰۃ تکبیر تحریمہ جزو نماز نہیں

امام صاحبؒ کا قول ہے کہ تکبیر تحریمہ نہیں اور فارسی زبان میں تکبیر
ہے، امام شافعیؒ وغیرہ اس کے مخالف ہیں، امام صاحبؒ کا استدلال ہے کہ جس آیت
تکبیر کی فرضیت ثابت کی گئی ہے یعنی وذکر اسم ربہٖ فصلیٰ، اس میں زبان کی کوئی
نہیں اور چونکہ فصلیٰ پر فائے تعقیب داخل ہے اس لیے نماز کا وجود تکبیر سے مؤخر ہونا

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تکبیر گو فرض ہے لیکن نماز میں داخل نہیں، اور جزو نماز نہیں۔

مقتدی کو قرأت فاتحہ ضروری نہیں

امام صاحبؒ کا مذہب ہے کہ مقتدی کو قرأت فاتحہ ضروری نہیں، امام شافعیؒ و
امام بخاریؒ وجوب کے قائل ہیں، امام صاحبؒ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں، وَاِذا
قُرِئَ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو سنو اور چپکے رہو۔
اگرچہ اس آیت سے سری نمازوں میں بھی ترک قرأت کا حکم ثابت ہوتا ہے، لیکن خاص کر جہری
نماز کے لیے تو وہ نص قاطع ہے جس کی کوئی تاویل نہیں ہوسکتی۔ تعجب ہے کہ شافعیہ نے
ایسی صاف اور صریح آیت کے مقابلہ میں حدیثوں سے استدلال کیا ہے، حالانکہ حدیثیں جو
اس باب میں وارد ہیں خود متعارض ہیں، جس درجے کی وجوب قرأت کی حدیثیں موجود ہیں
اسی درجہ کی ترک قرأت کی بھی ہیں۔

امام بخاریؒ نے اس بحث میں ایک مستقل رسالہ لکھا ہے اور کوشش کی ہے کہ آیت کے
استدلال کا جواب دیں، لیکن جواب ایسا دیا ہے جس کو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے۔

کتاب الحظر والاباحۃ یعنی حلال و حرام کا باب

اِنّما حرّم علیکم المیتۃ و الدّم ولحم الخنزیر
وما اہل بہٖ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عادٍ فلا اثم علیہ۔ یعنی سوائے
اس کے نہیں ہے کہ حرام کیا خدا نے تم پر مُردہ کو اور خون کو اور سؤر کے گوشت کو اور اس چیز
کو جس پر خدا کے سوا کسی دوسرے کا نام لیا جائے، لیکن وہ شخص جو مجبور ہو بشرطیکہ نافرمان اور حد
سے گزر جانے والا نہ ہو، تو اس پر گناہ نہیں۔ اس آیت سے بہت سے مسائل مستنبط ہوتے
ہیں جن میں مجتہدین کو باہم اختلاف ہے، ان تمام مختلف فیہ مسائل میں امام ابوحنیفہؒ نے آیت کا
جو مطلب قرار دیا ہے وہی صحیح ہے۔

پہلی بحث یہ ہے کہ مردہ کے کیا معنی ہیں؟ امام ابوحنیفہؒ وہی عام معنی لیتے ہیں جو عام
اطلاق میں شائع ہوا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس کو بہت وسعت دی ہے یہاں تک کہ وہ مردہ
جانوروں کے بالوں اور ہڈیوں کو بھی مردہ سمجھتے ہیں، اس بنا پر ان کی رائے ہے کہ ان چیزوں

سے کسی قسم کا تمتع مثلاً پوستین وغیرہ کا استعمال جائز نہیں۔ امام مالکؒ بال اور کھال کا استعمال ناجائز قرار دیتے ہیں لیکن ہڈی کا استعمال ان کے نزدیک بھی حرام ہے۔ امام شافعیؒ اور مالکؒ نے مردہ کے جو معنی لیے ہیں چونکہ صاف غلط معلوم ہوتے ہیں اس لیے ان کے پیروؤں نے تاویلیں کی ہیں۔ امام رازی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں کہ ہڈی کو مردہ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ خدا نے قرآن میں کہا ہے، من یحیی العظام، یعنی ہڈی کو کون زندہ کرے گا۔ اور زندہ وہی ہو سکتی ہے جو پہلے مر چکی ہو۔ اسی طرح خدا نے زمین کو مردہ کہا ہے۔ امام رازی کی یہ تاویل تعجب خیز ہے، اس قسم کے اطلاقات مجازی اطلاق ہیں، جن پر احکام کی تفریع نہیں ہو سکتی۔ امام رازیؒ نے زمین کا مردہ ہونا قرآن مجید سے ثابت کیا ہے، تو زمین اور خاک کے استعمال کو بھی ناجائز قرار دینا چاہیئے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ خون جس کو اس آیت میں حرام کہا ہے، اس سے کیا مراد ہے۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ دم مسفوح ہے یعنی جس خون میں روانی ہو، اس بنا پر وہ مچھلی کے خون کو حرام نہیں سمجھتے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کوئی تخصیص نہیں اور ہر قسم کا خون حرام ہے۔ امام صاحبؒ کا استدلال یہ ہے کہ یہ تخصیص خود خدا نے کی ہے، چنانچہ دوسرے موقع پر فرمایا۔ قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرّماً علیٰ طاعم یطعمہٗ الا ان یکون میتۃ او دماً مسفوحاً، اس آیت میں خون کی تحریم کو مسفوح کے ساتھ مقید کر دیا ہے۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ باغ و عاد سے کیا مراد ہے، ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ کھانے میں بغاوت و عدوان نہ ہو یعنی جو شخص مجبور ہو اور جان بلب ہو، اس کو مردہ یا سور کا گوشت کھانا جائز ہے لیکن اس شرط پر کہ سدِ رمق سے زیادہ نہ کھائے، اور کسی دوسرے مضطر سے چھین کر نہ کھائے۔ امام شافعیؒ بغاوت اور عدوان کے معنی یہ لیتے ہیں کہ اس شخص نے سلطان وقت سے بغاوت نہ کی ہو اور گنہگار نہ ہو) اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک مسلمان شخص جو سلطان وقت سے باغی ہو کسی موقع پر فاقہ سے جان بلب ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو مردہ یا سور کا گوشت بقدر رسد رمق کے کھانا جائز ہے، بخلاف اس کے امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اگر وہ باغی نہ ہوتا تو کھانا جائز تھا، لیکن بغاوت کی حالت میں اس کو یہ اجازت نہیں مل سکتا۔

امام شافعیؒ نے ان الفاظ کے جو معنی لیے اولاً تو سیاق عبارت سے بالکل بیگانہ ہیں، دوسرے اصول شرع اس کی مساعدت نہیں کرتے، شریعت نے ضرورت کے وقت جن چیزوں کی رخصت یا اجازت دی ہے وہ کسی جرم و عصیان سے باطل نہیں ہوتی، جھوٹ بولنا گناہ ہے اور بعض حالتوں میں مثلاً جب جان کا خوف ہو اس کی اجازت دی گئی ہے، کیا ایک گناہگار شخص اس اجازت سے متمتع نہیں ہو سکتا؟ صورتِ متنازعہ میں اگر ایک شخص کو اس لیے کھانے کی اجازت نہیں دی گئی کہ اس کا ہلاک ہونا ہی بہتر ہے تو حرام کی کیا تخصیص ہے، اس کے لیے تو حلال غذا کی بھی اجازت نہ ہونی چاہیئے۔

یہ مسائل تو نصی تھے، امام ابوحنیفہؒ نے اس آیت سے ایک قیاسی مسئلہ قائم کیا ہے اور امام شافعیؒ نے اس سے مخالفت کی ہے، یعنی ایک شخص پیاس سے جان بلب ہے اور بجز شراب کے اور کوئی چیز نہ مل سکے تو اس کو شراب پینے کی اجازت ہے یا نہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں، امام شافعیؒ اگر ظاہریوں کی طرح قیاس کے منکر ہوتے تو اس جواب سے کچھ تعجب نہ ہوتا۔ لیکن قیاس کے قائل ہو کر یہ مخالفت محل تعجب ہے کیونکہ یہ حالت اور جس حالت کا ذکر قرآن میں صریحاً ہے دونوں کی علت مشترک ہے یعنی حفاظتِ نفس، پھر حکم کے نہ مشترک ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

باب الجنایات

جنایات کے باب میں جو احکام قرآن مجید میں وارد ہیں ان کی تعبیر جس صحت کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ نے کی کسی دوسرے مجتہد نے نہیں کی۔ زمانہ جاہلیت میں قصاص کے جو قاعدے رائج تھے نہایت ناانصافی اور جہالت پر مبنی تھے اسلام نے نہایت خوبی سے اس کی اصلاح کی اور ایسے احکام مقرر کیے جن سے بڑھ کر کبھی ہوئے نہ ہو سکتے۔

جاہلیۃ میں قصاص کا اعتبار مقتول و قاتل کی حیثیت سے کیا جاتا تھا، جو معزز قبیلے تھے وہ دوسرے قبیلوں سے اس طرح قصاص لیتے تھے کہ اپنے غلام کے بدلے دوسرے قبیلہ کے آزاد کو، اپنی عورت کے بدلے ان کے مرد کو، اور اپنے مرد کے بدلے دوسرے قبیلہ کے دو مردوں کو قتل کرتے تھے۔ خدا نے قصاص کا حکم عام صادر فرمایا، جس کا یہ مطلب ہے کہ قصاص کا حکم

کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، قاتل ہر حالت میں مقتول کے بدلے مارا جائے گا خواہ شریف ہو یا رذیل، مرد ہو یا عورت، غلام ہو یا آزاد، مسلم ہو یا ذمی، زیادہ توضیح کے لیے ان رسوم کی خاص طرح پر بھی نفی کی جو عرب میں اسلام سے پہلے جاری تھیں، چنانچہ ارشاد ہوا، کتب علیکم القصاص فی القتلٰی الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والانثٰی بالانثٰی۔ یعنی تم پر مقتولوں کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا، آزاد کے بدلے آزاد، غلام غلام کے بدلے، عورت عورت کے بدلے۔

زمانۂ جاہلیت میں بھی یہ دستور تھا کہ قتل عمد کے بارے میں مالی معاوضہ دے دینا کافی سمجھا جاتا تھا اور اس کو "دیت" کہتے تھے، اسلام نے اس کو باطل کیا اور دیت کو جو ایک قسم کا جرمانہ ہے صرف شبہ عمد اور قتل خطا کی حالت میں جائز رکھا اور اس کی مقدار مسلمان و ذمی کیلئے یکساں مقرر کی، چنانچہ خدا نے ارشاد فرمایا، وما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا الّا خطآء ومن قتل مؤمنًا خطآء فتحریر رقبة مؤمنة ودیة مسلمة الٰی اھلہٖ، وان کان من قوم بینکم وبینھم میثاق فدیة مسلمة الٰی اھلہٖ وتحریر رقبة مؤمنة یعنی "مسلمان کی شان نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے مگر غلطی سے اور جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو اس کو ایک مسلمان غلام آزاد کرنا ہوگا اور مقتول کے اہل کو دیت دینی ہوگی۔ اور اگر مقتول اس قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان میثاق ہے تو مقتول کے اہل کو دیت دینی ہوگی اور ایک مسلمان غلام آزاد کرنا ہوگا۔"

یہ احکام نہایت صاف اور صریح طور پر قرآن سے ثابت ہوتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ انہی احکام کے قائل ہیں، لیکن امام شافعیؒ وغیرہ نے بعض مسائل میں اختلاف ہے جس کی نسبت ہم افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ یقیناً ان کی غلطی ہے۔

پہلا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ و امام مالکؒ و احمد حنبلؒ قائل ہیں کہ "غلام کے بدلے آزاد قتل نہیں کیا جا سکتا۔" غلام اور آزاد میں ایسا بیرحمانہ تفرقہ کرنا ہرگز قرآن سے ثابت نہیں ہوتا، اگر الحرّ بالحرّ کی تخصیص سے استدلال ہے تو الانثٰی بالانثٰی کی تخصیص سے لازم آتا ہے کہ عورت کے بدلے مرد نہ قتل کیا جائے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ ذمی کی دیت مسلمان کی دیت سے کم قرار دیتے ہیں، حالانکہ دیت کے جو الفاظ خدا نے مومن کے حق میں استعمال کیے وہی ان لوگوں کے حق میں بھی ارشاد کیے جو مسلمانوں سے میثاق و معاہدہ رکھتے ہیں۔ بے شبہ یہ اسلام کی نہایت فیاض دلی ہے اور اس نے مسلمان و ذمی کا حق برابر رکھا، لیکن افسوس ہے کہ ایسے فیاضانہ حکم کی لوگوں نے غلط تاویل کی۔

تیسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ قتل عمد کی حالت میں بھی مالی معاوضہ ادا کرنا کافی سمجھتے ہیں، حالانکہ قرآن مجید میں قتل عمد کی حالت میں قصاص کا حکم ہے، دیت کی کہیں اجازت نہیں۔ اور یہی اقتضائے عقل ہے، جاہلیت میں قتل، مقدمات دیوانی کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور اس وجہ سے مالی معاوضہ اس کا بدل ہو سکتا تھا، لیکن اسلام ایسی غلطی کا مرتکب نہیں ہو سکتا تھا۔

چوتھا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کیفیت قتل میں مساوات کو لازمی قرار دیتے ہیں، یعنی اگر قاتل نے پتھر سے سر پھوڑ کر مارا ہو تو وہ بھی پتھر سے سر توڑ کر مارا جائے، یا کسی نے آگ سے جلا کر مارا ہو تو وہ بھی آگ سے جلا کر مارا جائے، لیکن اس قسم کی مساوات پر قرآن کا کوئی لفظ دلالت نہیں کرتا۔

پانچواں اختلاف یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قتل عمد کی حالت میں کفارہ لازم نہیں آتا، امام شافعیؒ قصاص و کفارہ دونوں لازمی قرار دیتے ہیں حالانکہ قرآن مجید میں کفارہ کا حکم قتل خطا کے ساتھ مخصوص ہے، قتل عمد میں کفارہ کا ذکر نہیں۔

وراثت

وراثت کے بعض احکام میں جو نہایت مہتم بالشان ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ میں اختلاف ہے، ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ نے جو پہلو اختیار کیا وہ نہایت صریح طور سے قرآن سے ثابت ہے۔ وراثت کے قاعدے جو اسلام نے مقرر کیے وہ تمام دنیا کے قواعدِ وراثت سے الگ ہیں اور ایسے دقیق اور نازک اصول پر مبنی ہیں جو علانیہ اس بات کی دلیل ہیں کہ خدا کے سوا کوئی ان احکام کا واضع نہیں ہو سکتا۔ وراثت کا اصل اصول یہ ہے کہ متوفی اگر اپنی جائیداد کسی خاص شخص کو دے جاتا تو اسی کو ملتی، لیکن جب اس نے کوئی ہدایت نہیں کی تو اس پر لحاظ ہوگا کہ اس کے فطری تعلقات کن کن لوگوں کے ساتھ

کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، قاتل ہر حالت میں مقتول کے بدلے مارا جائے گا خواہ شریف ہو یا رذیل، مرد ہو یا عورت، غلام ہو یا آزاد، مسلم ہو یا ذمی، زیادہ توضیح کے لیے ان کی خاص طرح پر بھی نفی کی جو عرب میں اسلام سے پہلے جاری تھیں، چنانچہ ارشاد ہوا، کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والانثیٰ بالانثیٰ، یعنی تم پر مقتولوں کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا، آزاد کے بدلے آزاد، غلام غلام کے بدلے عورت عورت کے بدلے۔

زمانۂ جاہلیت میں بھی یہ دستور تھا کہ قتل عمد کے بارے میں مالی معاوضہ دے دینا کافی سمجھا جاتا تھا اور اس کو "دیت" کہتے تھے، اسلام نے اس کو باطل کیا اور دیت کو جو ایک قسم کا بدلہ ہے صرف شبہ عمد اور قتل خطا کی حالت میں جائز رکھا اور اس کی مقدار مسلمان و ذمی کیلئے یکساں مقرر کی۔ چنانچہ خدا نے ارشاد فرمایا، وما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا الا خطآء ومن قتل مؤمنا خطآء فتحریر رقبة مؤمنة ودیة مسلمة الیٰ اھلہٖ وان کان من قوم بینکم وبینھم میثاق فدیة مسلمة الیٰ اھلہٖ وتحریر رقبة مؤمنة یعنی "مسلمان کی شان نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے مگر غلطی سے اور جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو اس کو ایک مسلمان غلام آزاد کرنا ہوگا اور مقتول کے اہل کو دیت دینی ہوگی۔ اور اگر مقتول اس قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان میثاق ہے تو مقتول کے اہل کو دیت دینی ہوگی اور ایک مسلمان غلام آزاد کرنا ہوگا۔"

یہ احکام نہایت صاف اور صریح طور پر قرآن سے ثابت ہوتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ انہی احکام کے قائل ہیں، لیکن امام شافعیؒ وغیرہ نے بعض مسائل میں اختلاف ہے جس کی نسبت ہم افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ یقیناً ان کی غلطی ہے۔

پہلا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ و امام مالکؒ و احمد حنبلؒ قائل ہیں کہ "غلام کے بدلے آزاد قتل نہیں کیا جا سکتا" غلام اور آزاد میں ایسا بیرحمانہ تفرقہ کرنا ہرگز قرآن سے ثابت نہیں ہوتا، اگر الحرّ بالحرّ کی تخصیص سے استدلال ہے تو الانثیٰ بالانثیٰ کی تخصیص سے لازم آتا ہے کہ عورت کے بدلے مرد نہ قتل کیا جائے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ ذمی کی دیت مسلمان کی دیت سے کم قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ دیت کے جو الفاظ خدا نے مومن کے حق میں استعمال کیے وہی ان لوگوں کے حق میں بھی ارشاد کیے جو مسلمانوں سے میثاق و معاہدہ رکھتے ہیں۔ بے شبہ یہ اسلام کی نہایت فیاض دلی ہے اور اس نے مسلمان و ذمی کا حق برابر رکھا، لیکن افسوس ہے کہ ایسے فیاضانہ حکم کی لوگوں نے غلط تاویل کی۔

تیسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ قتل عمد کی حالت میں بھی مالی معاوضہ ادا کرنا کافی سمجھتے ہیں، حالانکہ قرآن مجید میں قتل عمد کی حالت میں قصاص کا حکم ہے، دیت کی کہیں اجازت نہیں۔ اور یہی اقتضائے عقل ہے، جاہلیت میں قتل، مقدمات دیوانی کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور اس وجہ سے مالی معاوضہ اس کا بدل ہو سکتا تھا، لیکن اسلام ایسی غلطی کا مرتکب نہیں ہو سکتا تھا۔

چوتھا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کیفیت قتل میں مساوات کو لازمی قرار دیتے ہیں، یعنی اگر قاتل نے پتھر سے سر پھوڑ کر مارا ہو تو وہ بھی پتھر سے سر توڑ کر مارا جائے، یا کسی نے آگ سے جلا کر مارا ہو تو وہ بھی آگ سے جلا کر مارا جائے، لیکن اس قسم کی مساوات پر قرآن کا کوئی لفظ دلالت نہیں کرتا۔

پانچواں اختلاف یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قتل عمد کی حالت میں کفارہ لازم نہیں آتا، امام شافعیؒ قصاص و کفارہ دونوں لازمی قرار دیتے ہیں حالانکہ قرآن مجید میں کفارہ کا حکم قتل خطا کے ساتھ مخصوص ہے، قتل عمد میں کفارہ کا ذکر نہیں۔

وراثت وراثت کے بعض احکام میں جو نہایت اہم بالشان ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ میں اختلاف ہے، ان مسائل میں امام ابوحنیفہؒ نے جو پہلو اختیار کیا وہ نہایت صریح طور سے قرآن سے ثابت ہے۔ وراثت کے قاعدے جو اسلام نے مقرر کیے وہ تمام دنیا کے قواعدِ وراثت سے الگ ہیں اور ایسے دقیق اور نازک اصول پر مبنی ہیں جو علانیہ اس بات کی دلیل ہیں کہ خدا کے سوا کوئی ان احکام کا واضع نہیں ہو سکتا۔ وراثت کا اصلی اصول یہ ہے کہ متوفی اگر اپنی جائیداد کسی خاص شخص کو دے جاتا تو اسی کو ملتی، لیکن جب اس نے کوئی ہدایت نہیں کی تو اس پر لحاظ ہوگا کہ اس کے فطری تعلقات کن کن لوگوں کے ساتھ

کس کس تفاوت کے ساتھ تھے جو لوگ یہ تعلقات رکھتے ہیں وہ اسی تفاوتِ درجات کے ساتھ اس کی جائیداد کے مالک ہوں گے، گویا متوفی کی یہ معنوی ہدایت ہے کہ ترکہ اسی مناسبت سے دیا جائے جس نسبت سے میرے ان کے ساتھ تعلقات تھے، دوسرا جو پولیٹیکل اکانمی کا عام اصول ہے یہ ہے کہ دولت کا بہت سے اشخاص میں تقسیم ہونا اچھا ہے کہ وہ ایک شخص تک محدود رہے، یہ عمدہ اصول تمام اور قوموں کی نگاہ سے رہا اور اس وجہ سے ان کا قانونِ وراثت بھی ناتمام اور محدود رہ گیا۔ عیسائیوں کے قانون میں بڑے بیٹے کو جائیداد پہنچتی ہے، دوسرے بھائیوں کو کچھ دستِ برداشتہ ملتا ہے، ہندوؤں کے ہاں صرف اولادِ ذکور جائیداد کی مالک ہیں، باپ بھائی وغیرہ محروم مطلق ہیں، لیکن اسلام نے بوقت نظر ان نازک تعلقات پر نگاہ کی جو ورثہ کو متوفی کے ساتھ ہیں اور اسی نسبت سے تین درجے قرار دیئے ذوی الفروض، عصبات، ذوی الارحام ان تینوں درجوں کی تصریح قرآن میں موجود ہے اور خاص کر ذوی الارحام کا ذکر ان آیتوں میں ہے۔ للرجال نصیب مما ترک الوالدان والاقربون، ولکل جعلنا موالی مما ترک الوالدان والاقربون، والو الارحام بعضہم اولی ببعض۔

امام ابوحنیفہؒ نے توریث کے احکام میں یہ تینوں مراتب قائم رکھے، لیکن امام شافعیؒ و امام مالکؒ نے ذوی الارحام کو سرے سے خارج کر دیا، چنانچہ ان کے نزدیک نانا، بھتیجیاں، بھانجے وغیرہ کسی حال میں ورثہ نہیں پا سکتے۔ ان بزرگوں نے ذوی الارحام کو عام سمجھا ہے اور ذوی الفروض و عصبات اس کے افراد قرار دیئے ہیں، جیسا کہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں ذکر کیا ہے، لیکن یہ ایک صریح غلطی ہے۔

نکاح و طلاق

نکاح و طلاق کے متعلق قرآن میں بہت سے احکام مذکور ہیں جن میں سے بعض بعض میں مجتہدین مختلف الآرا ہیں، ان اختلافی مسائل میں دو مسئلے نہایت مہتم بالشان ہیں اور ہم اس موقع پر ان کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک گو عورت بالغہ اور عاقلہ ہو تاہم کسی حالت میں بغیر ولی کی ولایت کے نکاح نہیں کر سکتی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالغہ عاقلہ اپنے نکاح کی

حکم دیا گیا ہے کہ عورتوں کو نکاح سے نہ روکیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اولیائے نکاح کو روکنے کا حق حاصل ہے ورنہ نہی کی کیا ضرورت ہے" امام شافعیؒ نے اس مطلب کی تائید میں آیت کی شانِ نزول کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ معقل بن یسار نے اپنی بہن کی شادی اپنے چچیرے بھائی سے کر دی تھی، اس نے چند روز کے بعد طلاق دے دی، لیکن عدت گذر جانے کے بعد اس کو ندامت ہوئی اور اس نے دوبارہ نکاح کرنا چاہا، عورت بھی راضی ہوگئی معقل نے سنا تو بہن کے پاس گئے اور کہا کہ میں نے نکاح کر دیا تھا اس نے طلاق دے دی، اب میں کبھی اس سے نکاح نہ ہونے دوں گا، اس پر یہ آیت اتری" امام شافعیؒ نے آیت کے جو معنی لیے ہیں اگر ہم نے خود ان کی کتاب میں اس کو تصریحاً نہ دیکھا ہوتا تو ہم کو مشکل سے یقین آتا کہ یہ انہی کا قول ہے۔

اول ہم کو اس پر غور کرنا چاہیئے کہ آیت کے یہ معنی ہو بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں، اس قدر تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ طلقتم میں شوہروں کی طرف خطاب ہے اور جب یہ مسلّم ہے کہ ضرور ہے کہ تعضلوھن میں بھی انہی کی طرف خطاب ہو ورنہ عبارت بالکل بے ربط ہوگی، کیونکہ اس تقدیر پر آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ "اے شوہرو! جب تم عورتوں کو طلاق دو اور وہ اپنی عدت کو پہنچ چکیں تو اے نکاح کے اولیاء تم ان عورتوں کو نکاح سے نہ روکو" اس عبارت کی بے ربطی میں کون شبہ کر سکتا ہے؟ شرط میں تو شوہروں سے خطاب ہو اور جزا میں ان سے کچھ واسطہ نہ ہو اور اولیائے نکاح سے تخاطب کیا جائے۔ یہ کون سا طریقہ کلام ہے؟ امام رازیؒ باوجودیکہ شافعیؒ ہیں تاہم انہوں نے تفسیر کبیر میں صاف تصریح کی ہے کہ یہ معنی بالکل غلط ہیں اور خدا ایسی بے ربط عبارت بول نہیں سکتا" اگر ہم یہ معنی تسلیم بھی کر لیں تو امام شافعیؒ کا استدلال تمام نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ ضرور نہیں کہ جو شخص ایک کام سے روکا جائے وہ اس کام کا حق بھی رکھتا ہو۔

اب ہم اس آیت کا صحیح مفہوم بیان کرتے ہیں، جاہلیت میں دستور تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو طلاق دیتے تھے اور اس غیرت سے کہ جو عورت اس کی ہم بستر رہ چکی ہے دوسرے کے آغوش میں نہ جانے پائے، اس عورت کو دوسرا نکاح بھی نہیں کرنے دیتے تھے۔ اس بری رسم کو خدا نے مٹایا اور یہ آیت نازل فرمائی، جس کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ۔ اے شوہرو! جب تم عورتوں کو طلاق دو اور وہ اپنی عدت کو پہنچ چکیں تو ان کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ شوہروں سے

(یعنی جن کو وہ شوہر بنانا چاہتی ہیں) نکاح کریں"۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس آیت کے یہی معنی لیے ہیں اور اس سے وہ استدلال کرتے ہیں کہ عورتیں نکاح کے معاملہ میں خود مختار ہیں، اس امر کی زیادہ تائید ینکحن کے لفظ سے ہوتی ہے کیونکہ اس لفظ میں نکاح کے فعل کو عورتوں کی طرف منسوب کیا ہے نہ اولیائے نکاح کی طرف۔

دوسرا مسئلہ تین طلاقوں کا ہے، اس قدر تو چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک مسلم ہے کہ اگر کوئی شخص ایک بار تین طلاق دے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور پھر رجعت نہ ہو سکے گی لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس طرح طلاق دینا جائز اور مشروع ہے یا نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک مشروع ہے اور خدا نے اس کی اجازت دی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرام اور ممنوع ہے اور طلاق دینے والا گنہگار ہے، امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ خدا نے طلاق کا جو طریقہ بتلایا ہے وہ اس آیت پر محدود ہے، الطلاق مرّتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان، یعنی طلاق دو بار کر کے ہے، پھر یا بھلائی کے ساتھ روک لینا ہے، یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا ہے یا رجعت کر لینا ہے، پس اس آیت میں طلاق کا جو طریقہ بتایا گیا صرف اسی طرح شرعی طلاق ہو سکتا ہے۔ بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہؒ کے قول پر یہ اعتراض کیا ہے کہ "اگر ایک بار تین طلاق دینا شرعاً جائز نہیں تو اس کے نفاذ کے کیا معنی، حالانکہ نفاذ سے امام ابوحنیفہؒ کو بھی انکار نہیں"۔ اس کا جواب ایک بڑی نازک بحث پر مبنی ہے جس کا یہ موقع نہیں مگر اجمالاً یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ کسی کام کا ممنوع ہونا دوسری چیز ہے، باپ کا اولاد کو کم و بیش حصوں میں جائیداد ہبہ کرنا شرعاً ممنوع ہے لیکن اگر کوئی ناانصاف باپ ایسا کرے تو اس کا نفاذ ضرور ہوگا۔

اب ہم اس بحث کو ختم کرتے ہیں لیکن یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ ہم امام ابوحنیفہؒ کی نسبت یہ عام دعوے کرتے ہیں کہ ان کے مسائل صحیح اور یقینی ہیں۔ امام ابوحنیفہ مجتہد تھے، پیغمبر نہ تھے اس لیے ان کے مسائل میں غلطی کا ہونا ممکن ہے۔ نہ صرف امکان بلکہ ہم وقوع کا دعویٰ کر سکتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ خود ان کے خاص شاگردوں نے بہت سے مسائل میں ان کی مخالفت کی۔ مدت رضاعت، قاضی قضاء کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا، قتل بالمثل، نکاح محرمات میں حد کا نہ لازم آنا۔ ان تمام مسائل میں ہمارے نزدیک امام ابوحنیفہ

آپ مختار ہے، اس دعویٰ پر دونوں طرف سے قرآن کی آیتیں اور حدیثیں پیش کی گئی ہیں احادیث کی بحث کا تو یہ محل نہیں، قرآن مجید سے امام شافعیؒ کا جو استدلال ہے اور جس کو خود انہوں نے کتاب الام میں بڑے شد و مد سے لکھا ہے وہ اس آیت پر مبنی ہے، واذا طلقتم النساء فبلغن اَجَلَهُنَّ فلا تعضلوهنّ ان ینکحن ازواجهن، "اور جب تم طلاق دو عورتوں کو اور وہ اپنی عدت کو پہنچیں تو ان کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں"۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ تعضلوهنّ میں اولیائے نکاح سے خطاب ہے اور ان کو اس کے سوا اس آیت کی کوئی صحیح تاویل نہیں ہو سکتی، ایسے اور بھی مسائل ہیں، لیکن ہمارا مقصد اس موقع پر صرف یہ ہے کہ ایک مجتہد کا جس حد تک صاحب الرای ہونا ممکن ہے امام صاحب اس حد تک صاحب الرائے تھے۔

خاتمہ

امام صاحب کے تلامذہ

ایشیائی ملکوں میں اگرچہ شاگردی اور اُستادی کا تعلق عموماً نہایت قوی تعلق ہو لیکن بعض شاگردوں کو مختلف وجوہ سے کچھ ایسی خصوصیت ہو جاتی ہے کہ جہاں استاد کا ذ ہے ممکن نہیں کہ ان کا نام نہ آئے، جیسا کہ ہم اس کتاب کے پہلے حصہ میں لکھ آئے ہیں۔ امام ابو کے درس و تدریس کا دائرہ اس قدر وسیع تھا کہ خلیفۂ وقت کی حدودِ حکومت اس سے زیادہ و نہ تھیں۔ حافظ ابوالمحاسن شافعی نے نو سو اٹھارہ شخصوں کے نام بقیدِ نام و نسب لکھے ہیں جو امام صاحبؒ کے حلقۂ درس سے مستفید ہوئے تھے۔ اس گروہ میں سے چند بزرگ ایسے ہیں جن کی [...]گرافی کے بغیر امام صاحبؒ کی علمی تاریخ ناتمام رہتی ہے۔

چالیس شخص جو امام صاحب کے ساتھ فقہ کی ترتیب و تدوین میں شریک تھے ان کے شاگ اور ارادتمندِ خاص تھے، امام صاحبؒ کی زندگی کا بڑا کارنامہ فقہ ہے، اس لیے یہ کیونکر ممکن ہے امام صاحبؒ کی تاریخ میں انہی لوگوں کا ذکر چھوڑ دیا جائے جو ایسے بڑے کام میں ان کے شریک اور مددگار تھے۔ ان لوگوں کے حالات صرف ابوحنیفہ کی تاریخ سے وابستہ نہیں ہیں، بلکہ سے عام طور پر حنفی فقہ کے متعلق ایک اجمالی خیال قائم ہوتا ہے یعنی ان لوگوں کی عظمت و سے فقہ حنفی کی خوبی اور عمدگی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ساتھ ہی امام صاحبؒ کا بلند رتبہ ہونا ثابت ہوتا ہے کہ جو شخص کے شاگرد اس رتبہ کے ہوں گے وہ خود کس پایہ کا ہوگا؟ خطیب بغدادی نے وکیع بن الجراح کے حال میں جو ایک محدث تھے[1] لکھا ہے کہ ایک موقع پر وکیع کے پاس چند اہل علم جمع تھے، کسی نے کہا کہ اس مسئلہ میں ابوحنیفہؒ نے غلطی کی، وکیع بولے کہ۔ ابوحنیفہؒ

[1] وکیع کا مستقل ترجمہ اس کتاب کے آئندہ صفحات میں دیکھو۔ ۱۲

غلطی کر سکتے ہیں۔ ابو یوسف و زفرؒ قیاس میں، یحییٰ بن زائدہ، حفص بن غیاث، حبان، مندل حدیث میں، قاسم بن معن لغت و عربیت میں، داؤد الطائی و فضیل بن عیاض زہد و تقویٰ میں، اس رتبہ کے لوگ جس شخص کے ساتھ ہوں وہ کبھی غلطی کر سکتا ہے اور کرتا بھی تو یہ لوگ اس کو کب غلطی پر رہنے دیتے۔"

شاگرد کا رتبہ و اعزاز استاد کے لیے باعثِ فخر خیال کیا جاتا ہے، اگر یہ فخر صحیح ہے تو اسلام کی تمام تاریخ میں کوئی شخص امام صاحب سے بڑھ کر اس فخر کا مستحق نہیں ہے۔ امام صاحبؒ اگر یہ دعویٰ کرتے، تو بالکل بجا تھا کہ جو لوگ امام صاحبؒ کے شاگرد تھے وہ بڑے بڑے آئمہ مجتہدین کے شیخ اور استاد تھے۔ امام شافعیؒ ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ "میں نے امام محمدؒ سے ایک بار شتر علم حاصل کیا ہے"[1] یہ وہی امام محمد ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے مشہور شاگرد ہیں اور جن کی تمام عمر امام صاحبؒ کی حمایت میں صرف ہوئی، انصاف یہ ہے کہ امام صاحب کے بعض شاگرد خصوصاً قاضی ابو یوسف و امام محمد اس رتبہ کے عالم تھے کہ اگر امام ابوحنیفہؒ کی تبعیت سے الگ ہو کر مستقل اجتہاد کا دعویٰ کرتے تو ان کا جدا طریقہ قائم ہو جاتا اور امام مالکؒ و شافعیؒ کی طرح ان کے ہزاروں لاکھوں مقلد ہوتے۔

امام صاحب کے زمانہ میں جو مذہبی علوم نہایت اوج و ترقی پر تھے وہ فقہ، حدیث، اسماء، اسماء الرجال تھے، یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ جو لوگ ان علوم کے ارکان تھے اکثر امام صاحبؒ ہی کے شاگرد ہیں اور شاگرد بھی برائے نام شاگرد نہ تھے بلکہ مدتوں امام صاحبؒ کی صحبت میں رہے اور ان کے فیضِ صحبت کا ہمیشہ اعتراف کرتے رہے، فقہ کے متعلق تو غالباً کسی کو انکار نہیں ہو سکتا لیکن حدیث کی نسبت اس دعویٰ پر لوگوں کو تعجب ہوگا اور یہ تعجب بجا ہے۔ کیونکہ امام صاحبؒ کی شاگردی کے تعلق سے جو لوگ مشہور ہوئے وہ اکثر فقیہ ہی تھے، محدثین میں سے جو امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں اگرچہ بجائے خود شہرتِ عام رکھتے ہیں لیکن ان کی شاگردی کا تعلق چنداں مشہور نہیں، میں اس موقع پر جن لوگوں کے نام لکھوں گا ان کا تذکرہ بھی خصوصیت کے ساتھ کروں گا اور رجال کی معتبر

[1] ہمارے زمانے کے کم نظروں کو اس روایت سے تعجب ہوگا اور وہ اس کو حنفیوں کی گڑھت سمجھیں گے، ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ علامہ نووی نے جو مشہور محدث ہیں اس روایت کی تصدیق کی ہے، دیکھو تہذیب الاسماء واللغات نووی ترجمہ امام محمد۔

کتابوں کا حوالہ دوں گا۔

امام صاحب کے بیشمار شاگردوں میں سے ہم ان چالیس شخصوں کا مختصر تذکرہ لکھنا چاہتے [illegible]
امام صاحبؒ کے ساتھ تدوینِ فقہ میں شریک تھے، لیکن افسوس ہے کہ ہم ان میں سے صرف [illegible]
کا نام معلوم کر سکے۔ یعنی، قاضی ابو یوسف، زفر، اسد بن عمر، عافیۃ الازدی، داؤد الطائی [illegible]
مسن، علی بن مسہر، یحییٰ بن زکریا، حبان، مندل[1] چنانچہ ان لوگوں کے مختصر حالات ہم ذیل [illegible]
ہیں۔ ان کے علاوہ بعض ان شاگردوں کا ذکر بھی ضرور ہے جو حدیث و رجال کے فن میں [illegible]
تھے، چنانچہ پہلے ہم انہی سے شروع کرتے ہیں۔

---

[1] ان لوگوں کا ذکر اس حیثیت سے مؤرخ خطیب نے قاضی ابو یوسف کے ترجمہ میں لکھا ہے
(دیکھو تاریخ بغداد، ترجمہ ابو یوسف)

مُحدّثین

یحییٰ بن سعید القطان

فن رجال کا سلسلہ انہی سے شروع ہوا، علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ فن رجال میں اول جس شخص نے لکھا وہ یحییٰ بن سعید القطان ہیں۔ پھر ان کے بعد ان کے شاگردوں میں یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، امام احمد بن حنبلؒ، عمرو بن علی الفلاس، ابو خیثمہ نے اس فن میں گفتگو کی اور ان کے بعد ان کے شاگردوں یعنی امام بخاری و مسلم وغیرہ نے۔

حدیث میں ان کا یہ پایہ تھا کہ جب حلقۂ درس میں بیٹھتے تو امام احمد بن حنبلؒ، علی بن المدینی وغیرہ مؤدب کھڑے ہو کر ان سے حدیث کی تحقیق کرتے اور نمازِ عصر سے جو ان کے درس کا وقت تھا مغرب تک برابر کھڑے رہتے[1]، راویوں کی تحقیق و تنقید میں وہ کمال پیدا کیا تھا، کہ آئمہ حدیث عموماً کہا کرتے تھے کہ "یحییٰ جس کو چھوڑ دیں گے ہم بھی اس کو چھوڑ دیں گے"[2]

امام احمد بن حنبلؒ کا مشہور قول ہے، کہ ما رأیت بعینی مثل یحییٰ بن سعید القطان[3] یعنی "میں نے اپنی آنکھوں سے یحییٰ کا مثل نہیں دیکھا"۔ اس فضل و کمال کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کے حلقۂ درس میں اکثر شریک ہوتے اور ان کی شاگردی پر فخر کرتے، اس زمانہ تک تقلیدِ معین کا رواج نہیں ہوا تھا۔ تاہم اکثر مسائل میں وہ امام صاحبؒ ہی کی تقلید کرتے تھے، خود ان کا قول ہے۔ قد اخذنا باکثر اقوالہ[4] یعنی

---

[1] فتح المغیث والجواہر المضیئۃ۔

[2] تہذیب التہذیب حافظ ابن حجر، ترجمہ یحییٰ بن القطان۔

[3] میزان الاعتدال، علامہ ذہبی دیباچہ۔

[4] تہذیب التہذیب حافظ ابن حجر ترجمہ امام ابو حنیفہؒ۔

"ہم نے امام ابو حنیفہؒ کے اکثر اقوال اخذ کیے" علامہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں جب وکیع بن الجراح کا ذکر ہے لکھا ہے، یفتی بقول ابی حنیفة وکان یحیی بن القطان یفتی بقوله، ایضاً یعنی وکیع، امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے، اور یحییٰ قطان بھی انہی کے قول پر فتویٰ دیتے تھے۔

۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۹۸ھ میں بمقام بصرہ وفات پائی۔

— — — — —

عبداللہ بن المبارک

محدث نووی نے تہذیب الاسماء واللغات میں ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

"وہ امام جن کی امامت وجلالت پر ہر باب میں عموماً اجماع کیا گیا ہے، جن کے ذکر سے خدا کی رحمت نازل ہوتی ہے، جن کی محبت سے مغفرت کی امید کی جا سکتی ہے۔"

حدیث میں جو ان کا پایہ تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ محدثین ان کو "امیر المومنین فی الحدیث" کے لقب سے پکارتے تھے، ایک موقع پر ان کے شاگردوں میں سے ایک شخص نے ان سے خطاب کیا کہ یا عالم المشرق، امام سفیان ثوری جو مشہور محدث ہیں اس موقع پر موجود تھے، بولے کہ "کیا غضب ہے! "عالم مشرق" کہتے ہو! وہ عالم المشرق والمغرب ہیں۔" امام احمد بن حنبلؒ کا قول ہے کہ "عبداللہ بن المبارک کے زمانہ میں ان سے بڑھ کر کسی نے حدیث کی تحصیل میں کوشش نہیں کی۔" خود عبداللہ بن المبارک کا بیان ہے کہ میں نے چار ہزار شیوخ سے حدیث سنی، جن میں سے ہزار سے روایت کی۔" صحیح بخاری ومسلم میں ان کی روایت سے سیکڑوں حدیثیں مروی ہیں۔" اور حقیقت یہ ہے کہ وہ فن روایت کے بڑے ارکان میں سے ہیں، حدیث و فقہ میں ان کی بہت سی تصنیفات ہیں لیکن افسوس کہ ان کا آج پتہ نہیں۔

ان کے فضل وکمال، زہد وتقویٰ نے اس قدر لوگوں کو مسخر کر لیا تھا کہ بڑے بڑے امراء و سلاطین کو وہ رتبہ حاصل نہ تھا۔ ایک دفعہ خلیفہ ہارون الرشید، رقہ گیا۔ اسی زمانہ میں عبداللہ بن المبارک بھی رقہ پہنچے۔ ان کے آنے کی خبر مشہور ہوئی تو ہر طرف سے لوگ دوڑے اور اس قدر

ہ تہذیب الاسماء واللغات علامہ نووی۔

ہ خلاصہ تہذیب الکمال ترجمہ عبداللہ بن المبارک۔

کشمکش ہوئی کہ لوگوں کی جوتیاں ٹوٹ گئیں، ہزاروں آدمی ساتھ ہوئے اور ہر طرف گرد...
ہارون الرشید کی ایک حرم نے جو برج کے غرفہ سے یہ تماشہ دیکھ رہی تھی حیرت...
پوچھا کہ یہ کیا حال ہے، لوگوں نے کہا "خراسان کا عالم آیا ہے جس کا نام عبداللہ بن المبارک...
بولی کہ حقیقت میں سلطنت اس کا نام ہے۔ ہارون الرشید کی حکومت بھی کوئی حکومت ہے...
اور سپاہیوں کے بغیر ایک آدمی بھی حاضر نہیں ہو سکتا"[1]

یہ امام ابو حنیفہؒ کے مشہور شاگردوں میں سے ہیں اور امام صاحبؒ کے ساتھ ان کو...
خلوص تھا۔ ان کو اعتراف تھا کہ جو کچھ مجھ کو حاصل ہوا، امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوری کے فیض...
حاصل ہوا، ان کا مشہور قول ہے کہ، لولا ان اللہ تعالیٰ اغاثنی بابی حنیفۃ وسفیان...
کنت کسائر الناس[2] یعنی "اگر اللہ تعالیٰ نے ابو حنیفہ و سفیان کے ذریعے سے میری...
نہ کی ہوتی تو میں ایک عام آدمی سے بڑھ کر نہ ہوتا" ابو حنیفہ کی شان میں ان کے اشعار...
ہیں، خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں چند اشعار نقل کیے ہیں جن میں سے ایک شعر یہ...

رایت ابا حنیفۃ حین تولیٰ ویطلب علمہ بحرا غزیرا

مرو کے رہنے والے تھے، ۱۱۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۱ھ میں بمقام ہیت وفات...

یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدۃ

مشہور محدث تھے، علامہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں صرف ان لوگوں کا تذکرہ کیا...
جو حافظ الحدیث کہلاتے تھے، چنانچہ یحییٰ کو بھی انہی لوگوں میں داخل کیا ہے اور ان کے طبقہ...
سے پہلے انہی کا نام لکھا ہے۔ علی بن المدینی جو امام بخاری کے مشہور استاد ہیں، کہا...
کہ، یحییٰ کے زمانہ میں یحییٰ پر علم کا خاتمہ ہو گیا[3] صحاح ستہ میں ان کی روایت سے بہت...

---

[1] تاریخ ابن خلکان ترجمہ عبداللہ بن المبارک۔ [2] تہذیب التہذیب حافظ ابن حجر ترجمہ امام ابو حنیفہ...
[3] میزان الاعتدال علامہ ذہبی ترجمہ یحییٰ۔

حدیثیں ہیں، وہ محدث اور فقیہ دونوں تھے اور ان دونوں فنون میں بڑا کمال رکھتے تھے، چنانچہ
علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کا ترجمہ ان لفظوں سے شروع کیا ہے، احد الفقہاء
الکبار والمحدثین الاثبات،

یہ امام ابو حنیفہؒ کے ارشد میں سے تھے اور مدت تک ان کے ساتھ رہے تھے، یہاں تک
کہ علامہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں ان کو "صاحب ابو حنیفہؒ" کا لقب دیا ہے۔ یہ تدوین
فقہ میں امام صاحب کے شریک اعظم تھے، امام طحاوی نے لکھا ہے کہ "وہ تیس برس شریک رہے"
اگرچہ یہ مدت صحیح نہیں لیکن کچھ شبہ نہیں کہ وہ بہت دنوں تک امام صاحبؒ کے ساتھ تدوین فقہ
کا کام کرتے رہے اور خاص کر تصنیف و تحریر کی خدمت انہی سے متعلق تھی، میزان الاعتدال
میں لکھا ہے کہ بعض لوگوں کا قول ہے کہ کوفہ میں اول جس شخص نے تصنیف کی وہ یحییٰ ہیں، معلوم
ہوتا ہے کہ چونکہ کام یحییٰ سے متعلق تھا، اس لیے بعض لوگوں نے انہی کو مستقل مصنف سمجھ لیا۔
مدائن میں منصب قضاء پر ممتاز تھے اور وہیں ۱۸۲ھ میں ۶۳ برس کی عمر
میں وفات پائی۔

وکیع بن الجراح

فن حدیث کے ارکان میں شمار کیے جاتے ہیں، امام احمد بن حنبلؒ کو ان کی شاگردی
پر فخر تھا، چنانچہ جب وہ ان کی روایت سے کوئی حدیث بیان کرتے تھے تو ان لفظوں
سے شروع کرتے تھے کہ "یہ حدیث مجھ سے اس شخص نے روایت کی کہ تیری آنکھوں نے
اس کا مثل نہ دیکھا ہوگا"[1] یحییٰ بن معین جو فن رجال کے ایک رکن خیال کیے جاتے تھے ان کا
قول تھا کہ "میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس کو وکیع پر ترجیح

---

[1] الجواہر المضیئۃ ترجمہ یحییٰ۔
[2] تہذیب الاسماء واللغات علامہ نووی ترجمہ وکیع بن الجراح

دوں[1]۔ اکثر ائمہ حدیث نے ان کی شان میں اس قسم کے الفاظ لکھے ہیں، بخاری و مسلم میں اکثر ان کی روایت سے حدیثیں مذکور ہیں۔ فن حدیث و رجال کے متعلق ان کی روایتیں اور رائیں نہایت مستند خیال کی جاتی ہیں۔

یہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد خاص تھے اور ان سے بہت سی حدیثیں سنی تھیں، اکثر مسائل میں امام صاحبؒ کی تقلید کرتے تھے اور انہی کے قول کے موافق فتویٰ دیتے تھے۔ خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے۔ کان یفتی بقول ابی حنیفة وکان قد سمع منه شیئا کثیرا[2]۔ علامہ ذہبی نے بھی تذکرة الحفاظ میں اس کی تصدیق کی ہے۔

۱۹۷ھ میں وفات پائی۔

یزید بن ہارون

فن حدیث میں مشہور امام ہیں۔ بڑے بڑے ائمہ حدیث ان کے شاگرد تھے۔ امام احمد حنبلؒ، علی بن المدینی، یحییٰ بن معین، ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا ہے۔ علامہ نووی نے ان کے تلامذہ کی نسبت لکھا ہے کہ ان کا شمار نہیں ہو سکتا۔ یحییٰ بن ابی طالب کا بیان ہے کہ۔ ایک بار میں ان کے حلقہ درس میں شریک تھا، لوگ تخمینہ کرتے تھے، کہ حاضرین کی تعداد کم و بیش ستر ہزار تھی[3]۔ کثرت حدیث میں لوگ ان کی مثال دیتے تھے، خود ان کا بیان ہے کہ۔ مجھ کو بیس ہزار حدیثیں یاد ہیں[4]۔ علی بن المدینی (امام بخاری کے استاد) کہا کرتے تھے کہ میں نے ان سے زیادہ کسی کو حافظ الحدیث نہیں دیکھا۔

[1] تہذیب الاسماء واللغات، [2] حافظ عبدالبر کے قول میں "شیئا" کے بجائے "حدیثا" کا لفظ ہے اور صریح اس دعوے پر دلالت کرتا ہے (دیکھو عقود الجمان خاتمہ فصل اول)

[3] تہذیب الاسماء واللغات نووی ترجمہ یزید بن ہارون۔

[4] تہذیب الاسماء واللغات۔

فن حدیث میں ان کو ابوحنیفہؒ سے تلمذ تھا۔ علامہ ذہبی نے تذکرة الحفاظ میں جہاں ان لوگوں کے نام لکھے ہیں جنہوں نے امام صاحب سے حدیثیں روایت کیں ان کا نام بھی لکھا ہے۔ یہ ایک مدت تک امام صاحب کی صحبت میں رہے اور اسی وجہ سے ان کو امام صاحبؒ کے اخلاق و عادات پر رائے قائم کرنے کا کافی موقع ملا تھا۔ ان کا قول ہے کہ۔ میں نے بہت لوگوں کی صحبت اٹھائی لیکن ابوحنیفہؒ سے کسی کو بڑھ کر نہیں پایا[1]۔

۱۱۷ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۰۶ھ میں وفات پائی۔

حفص بن غیاث

بہت بڑے محدث تھے، خطیب بغدادی نے ان کو کثیر الحدیث لکھا ہے، اور علامہ ذہبی نے ان کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے۔ امام احمد حنبلؒ، علی بن المدینی وغیرہ نے ان سے حدیثیں روایت کیں۔ یہ اس خصوصیت میں ممتاز تھے کہ جو کچھ روایت کرتے تھے زبانی کرتے تھے کاغذ یا کتاب پاس نہیں رکھتے تھے چنانچہ اس طرح جو حدیثیں روایت کیں ان کی تعداد تین یا چار ہزار ہے[2]۔ یہ امام صاحبؒ کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں۔ امام صاحب کے شاگردوں میں چند بزرگ نہایت مقرب اور با اخلاص تھے جن کی نسبت وہ فرمایا کرتے تھے کہ "تم میرے دل کی تسکین اور میرے غم کے مٹانے والے ہو"۔ حفص کی نسبت بھی امام صاحب نے یہ الفاظ ارشاد فرمائے ہیں۔ مختصر تاریخ بغداد میں ان کی نسبت لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے مشہور شاگردوں میں سے تھے۔

مدت تک دنیاوی تعلقات سے آزاد رہے لیکن اخیر میں ضرورتوں نے بہت تنگ کیا، اتفاق یہ کہ انہی دنوں یعنی ۱۷۷ھ میں ہارون الرشید نے ان کا شہرہ سن کر ان کو طلب کیا اور قضاء کی خدمت سپرد کی۔ چونکہ قرض سے زیر بار تھے مجبوراً قبول کرنا پڑا۔ قاضی ابو یوسف قاضی القضاۃ

[1] تہذیب الکمال حافظ مزی ترجمہ امام ابوحنیفہؒ۔

[2] میزان الاعتدال ترجمہ حفص۔

تھے اور قضاۃ کا تمام سررشتہ ان کے اہتمام میں تھا۔ چونکہ ہارون الرشید نے قاضی صاحب کو بغیر اطلاع حفص کو مقرر کر دیا اس لیے ان کو نی الجملہ خیال ہوا اور حسن بن زیاد سے کہا کہ حفص کے فیصلے ہمارے مرافعہ میں آئیں تو ان کو نکتہ چینی کی نگاہ سے دیکھنا چاہیئے لیکن جب ان کے فیصلے دیکھے تو اعتراف کیا کہ حفص کے ساتھ تائید الٰہی ہے[1]۔

۱۱۷ھ میں پیدا ہوئے، تیرہ برس کوفہ میں اور دو برس بغداد میں قاضی رہے ۱۹۶ھ میں وفات پائی۔

ابو عاصم النبیل

ان کا نام ضحاک بن مخلد ہے، مشہور محدث ہیں صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں ان کی روایت سے بہت سی حدیثیں مروی ہیں۔ علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے کہ، ان کی توثیق پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے "نہایت پارسا اور متورع تھے، امام بخاری نے روایت کی ہے کہ ابو عاصم نے خود کہا کہ، جب مجھ کو معلوم ہوا کہ غیبت حرام ہے، میں نے آج تک کسی کی غیبت نہیں کی۔

ان کا لقب نبیل تھا جس کے معنی معزز کے ہیں۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ لقب کیوں ہوا؟ ایک روایت ہے کہ ایک دفعہ شعبہ نے کسی وجہ سے قسم کھائی کہ "میں حدیث نہیں روایت کروں گا" چونکہ وہ بہت بڑے محدث تھے اور ان کے درس سے ہزاروں طلبہ مستفید ہوتے تھے۔ لوگوں کو بہت تشویش ہوئی۔ ابو عاصم نے یہ حال سنا تو اسی وقت شعبہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ "میں اپنے غلام کو آپ کی قسم کے کفارہ میں آزاد کرتا ہوں، آپ نے قسم توڑ ڈالیے، اور حدیث کا درس دیجئے" شعبہ کو ان کے شوق اور ہمت پر تعجب ہوا۔ اور فرمایا، انت نبیل اس وقت سے یہ لقب

---

[1] الجواہر المضیہ ترجمہ حفص بن غیاث

مشہور ہو گیا[1]۔

یہ امام صاحبؒ کے مختص شاگردوں میں تھے[2]۔ خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ کسی نے ان سے پوچھا کہ، سفیان ثوریؒ زیادہ فقیہ ہیں یا ابو حنیفہؒ، بولے "موازنہ تو ان چیزوں میں ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے ملتی جلتی رہیں، ابو حنیفہؒ نے فقہ کی بنیاد ڈالی ہے اور سفیان صرف فقیہ ہیں"۔

۲۱۲ھ میں نوّے برس کی عمر میں وفات پائی۔

عبدالرزاق بن ہمام

علامہ ذہبی نے ان کا ترجمہ ان لفظوں سے شروع کیا ہے، احد الاعلام الثقات بہت بڑے نامور محدث تھے صحیح بخاری و مسلم وغیرہ ان کی روایتوں سے مالامال ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ سے کسی نے پوچھا کہ حدیث کی روایت میں آپ نے عبدالرزاق سے بڑھ کر کسی کو دیکھا؟ جواب دیا کہ "نہیں"۔ بڑے بڑے آئمہ حدیث مثلاً امام سفیان بن عینیہ، یحیٰی بن معینؒ علی ابن المدینی، امام احمد حنبلؒ فن حدیث میں ان کے شاگرد تھے، طالبان حدیث بہت دور سے قطع منازل کر کے ان کی خدمت میں سیکھنے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ بعضوں کا قول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی شخص کے پاس اس قدر دور دراز مسافتیں طے کر کے لوگ نہیں گئے[3]۔ حدیث میں ان کی ایک ضخیم تصنیف موجود ہے جو جامع عبدالرزاق کے نام سے مشہور ہے امام بخاریؒ نے اعتراف کیا ہے کہ "میں اس کتاب سے مستفید ہوا ہوں" علامہ ذہبی نے اس کتاب کی نسبت میزان الاعتدال میں لکھا ہے کہ، "علم کا خزانہ ہے"۔

---

[1] الجواہر المضیہ، ترجمہ ابو عاصم۔ ۱۲۰۔

[2] الجواہر المضیہ ۱۳۰۔

[3] انساب سمعانی و تاریخ یافعی ترجمہ عبدالرزاق بن ہمام۔

ان کو ابو حنیفہؒ سے فن حدیث میں تلمذ تھا۔ عقود الجمان کے مختلف مقامات سے
ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کی صحبت میں زیادہ رہے، چنانچہ ان کے اخلاق و عادات کے
کے اکثر اقوال کتابوں میں مذکور ہیں۔ ان کا قول ہے کہ "میں نے امام ابو حنیفہؒ سے بڑھ کر کسی
نہیں دیکھا۔"

۱۲۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۱۱ھ میں انتقال کیا۔

داؤد الطائیؒ

خدا نے عجب حسن قبول دیا تھا۔ صوفیہ ان کو بہت بڑا مرشد کامل مانتے ہیں۔ تذکرۂ ا
میں ان کے مقامات عالیہ مذکور ہیں۔ فقہاء اور خصوصاً فقہائے حنفیہ ان کے تفقہ اور اجتہا
قائل ہیں۔ محدثین کا قول ہے کہ ثقہ بلا نزاع[1] اور حقیقت یہ ہے کہ وہ ان تمام القاب
مستحق ہیں۔ محارب بن دثار جو مشہور محدث تھے کہا کرتے تھے کہ "داؤد اگلے زمانہ میں ہوتے
خدا قرآن مجید میں ان کا قصہ بیان کرتا۔"[2]

ابتدا میں فقہ و حدیث کی تحصیل کی، پھر کلام کے علم میں کمال پیدا کیا، اور بحث و مناظر
مشغول ہوتے۔ ایک دن کسی موقع پر ایک شخص سے گفتگو کرتے کرتے اس پر کنکری پھینک
اس نے کہا "داؤد! تمہاری زبان اور ہاتھ دونوں دراز ہو چلے" ان پر عجیب اثر ہوا، بحث
مناظرہ بالکل چھوڑ دیا۔ تاہم علم تحصیل کا سلسلہ جاری تھا۔ برس دن کے بعد کل کتابیں دریا میں
اور تمام چیزوں سے قطع تعلق کر لیا۔ امام محمد کا بیان ہے کہ میں داؤد سے اکثر مسئلے پوچھتے
اگر کوئی ضروری اور عملی مسئلہ ہوتا تو بتا دیتے ورنہ کہتے کہ "بھائی! مجھے اور ضرور
کام ہیں۔"

۱؎ میزان الاعتدال ذہبی۔

۲؎ تاریخ ابن خلکان۔ ۱۲۰۔

یہ امام ابو حنیفہؒ کے مشہور شاگرد ہیں۔ خطیب بغدادی، ابن خلکان، علامہ ذہبی اور دیگر
مؤرخین نے جہاں ان کے حالات لکھے ہیں امام صاحبؒ کی شاگردی کا ذکر خصوصیت کے ساتھ
کیا ہے۔ تدوین فقہ میں بھی امام صاحبؒ کے شریک تھے۔ اور اس مجلس کے معزز ممبر تھے۔
۱۶۰ھ میں وفات پائی۔

ان بزرگوں کے سوا اور بھی بہت سے نامور محدثین فضل بن دکین، حمزہ بن حبیب الزیات،
ابراہیم بن طہمان، سعید بن اوس، عمر بن میمون، فضل بن موسیٰ وغیرہ امام صاحبؒ کے تلامذہ میں داخل
ہیں، لیکن ہم نے صرف ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جو تلامذہ خاص کہے جا سکتے ہیں اور جو مدتوں امام صاحبؒ
کی صحبت سے مستفید ہوئے ہیں۔

فقہاء

جو تدوینِ فقہ میں شریک تھے

قاضی ابو یوسف

ان کی منزلت اور عظمت شان اس قابل تھی کہ ان کا مستقل تذکرہ لکھا جاتا اور جب ہی ان کے علمی کمالات کا اندازہ بھی ہو سکتا تھا، لیکن یہ فرصت کے کام ہیں، خدا کسی کو توفیق دے تو یہ کام پورا ہو سکتا ہے۔ اس کتاب کے موضوع کے لحاظ سے میرا اسی قدر فرض ہے کہ ان کی مختصر تاریخ لکھ دوں جس سے ان کی لائف اور علمی کمالات پر ایک اجمالی رائے قائم ہو سکے۔

ان کا نسب انصار سے ملتا ہے۔ ان کے مورث اعلیٰ سعد بن سبتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے تھے، ان کے باپ ایک غریب آدمی تھے اور محنت مزدوری کر کے زندگی بسر کرتے تھے۔ ۱۱۳ھ یا ۱۱۷ھ میں بمقام کوفہ میں پیدا ہوئے۔ ان کو اگرچہ بچپن سے لکھنے پڑھنے کا ذوق تھا لیکن باپ کی مرضی نہ تھی، وہ چاہتے تھے کہ کوئی پیشہ سیکھیں اور گھر میں چار پیسے کما کر لائیں۔ تاہم یہ صاحب جب موقع اور فرصت پاتے علماء کی صحبت میں جا بیٹھتے۔ ایک دن امام ابو حنیفہؒ کے درس میں حاضر تھے کہ ان کے باپ پہنچے اور وہاں سے زبردستی اٹھا لائے۔ گھر پر آکر سمجھایا کہ "بیٹا! ابو حنیفہؒ کو خدا نے رزق کی طرف سے اطمینان دیا ہے تم ان کی ریس کیوں کرتے ہو"۔ قاضی صاحب نے مجبوراً لکھنا پڑھنا چھوڑ دیا اور باپ کے ساتھ رہنے لگے۔ امام ابو حنیفہؒ نے دو چار دن کے بعد لوگوں سے پوچھا کہ "یعقوب اب نہیں آتے"۔ ان کو امام صاحب نے چپکے سے ایک تھیلی حوالے کی۔ گھر پر آ کر جو دیکھا تو اس میں سو درہم تھے۔ امام صاحبؒ نے ان سے یہ بھی کہہ دیا کہ جب خرچ ہو چکے تو مجھ سے کہنا۔ اسی طرح برابر ان کو مدد دیتے رہے، یہاں تک کہ قاضی صاحب نے تمام علوم

میں کمال حاصل کیا اور استادِ وقت بن گئے۔

قاضی صاحب نے امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ اور بہت سے آئمہ وقت کی خدمت میں علم کی تحصیل کی۔ اعمش، ہشام بن عروہ، سلیمان تیمی، ابو اسحاق شیبانی، یحییٰ بن سعید الانصاری وغیرہ سے حدیثیں روایت کیں۔ محمد بن اسحاق سے مغازی و سیر پڑھی۔ محمد بن ابی لیلیٰ سے فقہ کے مسائل سیکھے۔ خدا نے ذہن و حافظہ ایسا قوی دیا تھا کہ ایک ہی زمانہ میں ان تمام علوم کی تحصیل کرتے تھے۔ حافظ ابن عبد البر نے جو ایک مشہور محدث ہیں لکھا ہے کہ "ابو یوسف محدثین کے پاس حاضر ہوتے اور ایک جلسہ میں پچاس ساٹھ حدیثیں سن کر یاد کر لیتے"۔

امام صاحبؒ جب تک زندہ رہے قاضی صاحبؒ ان کے حلقۂ درس میں ہمیشہ حاضر ہوتے رہے۔ ان کی وفات کے بعد دربار سے تعلق پیدا کرنا چاہا، چنانچہ خلیفہ مہدی عباسی نے ۱۶۶ھ میں ان کو قاضی کی خدمت دی۔ مہدی کے بعد اس کے جانشین ہادی نے بھی ان کو اسی عہدہ پہ بحال رکھا لیکن ہارون الرشید نے ان کی لیاقتوں سے واقف ہو کر تمام ممالکِ اسلامیہ کا قاضی القضاۃ مقرر کیا اور یہ وہ عہدہ تھا جو اس وقت تک اسلام کی تاریخ میں کسی کو نصیب نہیں ہوا تھا بلکہ زمانہ مابعد میں بھی بجز قاضی احمد بن ابی داؤد کے اور کسی کو نصیب نہیں ہوا۔ قاضی صاحب نے سررشتۂ قضا میں جو ترقیاں کیں ان کی تفصیل خود ان کی لائف لکھی جائے تو لکھی جا سکتی ہے۔

جمعرات کے دن ظہر کے وقت ربیع الاول کی پانچویں تاریخ ۱۸۲ھ میں وفات پائی۔ محمد بن سماعہ کا بیان ہے کہ مرتے وقت یہ الفاظ ان کی زبان پر تھے۔ "اے خدا تو جانتا ہے کہ میں نے کوئی فیصلہ عمداً خلاف واقع نہیں کیا۔ میری ہمیشہ کوشش رہی کہ جو فیصلہ ہو تیری کتاب اور تیرے پیغمبر کے طریقہ کے موافق ہو۔ جب کوئی مشکل مسئلہ آتا تھا تو میں امام ابو حنیفہؒ کو واسطہ بناتا تھا۔ اور جہاں تک مجھ کو معلوم ہے ابو حنیفہؒ تیرے احکام کو خوب سمجھتے تھے اور عمداً حق کے دائرے سے باہر نہ جاتے تھے"۔ قاضی صاحب بہت بڑے دولتمند تھے لیکن دولت کا استعمال اچھی طرح کیا۔ مرتے وقت وصیت کی کہ چار لاکھ روپے مکہ معظمہ، مدینہ منورہ، کوفہ اور بغداد کے محتاجوں کو دیئے جائیں۔

قاضی صاحب متعدد علوم میں کمال رکھتے تھے۔ اگرچہ ان کی شہرت زیادہ تر فقہ میں ہوئی

لیکن اور علوم میں بھی وہ اپنے آپ ہی نظیر تھے۔ مورخ ابن خلکان نے جلال...
کیا ہے کہ "ابو یوسف۔ تفسیر، مغازی اور ایام العرب کے حافظ تھے اور فقہ...
تھا" حدیث میں ان کا یہ پایہ تھا کہ حفاظ حدیث میں شمار کیے جاتے تھے۔ چنانچہ...
تذکرۃ الحفاظ میں ان کا ترجمہ لکھا ہے۔ یحییٰ بن معین کہا کرتے تھے کہ "اہل الرائے...
سے بڑھ کر کوئی شخص کثیر الحدیث نہیں۔" امام احمد حنبل کا قول ہے کہ کان منصفاً فی...
مزنی جو امام شافعی کے مشہور شاگرد ہیں کہا کرتے تھے "ابو یوسف اتبع القوم للحدیث"...
بغدادی نے اپنی تاریخ میں امام احمد حنبل کا قول نقل کیا ہے کہ "اول جب مجھ کو علم حدیث...
ہوا تو ابو یوسف کی خدمت میں حاضر ہوا۔" یحییٰ بن معین و امام احمد حنبل اور بہت سے...
قاضی صاحب سے حدیثیں روایت کیں۔ اس سے زیادہ ان کی عظمت شان کی کیا دلیل ہو...

فقہ میں ان کا جو پایہ ہے اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کو خود...
کا اعتراف ہے۔ ایک دفعہ وہ بیمار ہوئے۔ امام صاحب عیادت کو گئے اور واپس...
سے کہا کہ "خدا نخواستہ اگر یہ شخص ہلاک ہوا تو دنیا کا عالم ہلاک ہوا۔" اور آئمہ بھی ان کے...
اور قوت فہم کے معترف تھے۔ امام اعمش اس زمانہ کے ایک مشہور محدث تھے۔ انہوں...
صاحب سے ایک مسئلہ پوچھا۔ انہوں نے جواب بتایا۔ امام اعمش نے کہا اس پر کوئی سند...
قاضی صاحب نے فرمایا ہاں وہ حدیث جو فلاں موقع پر آپ نے مجھ سے بیان کی تھی۔ امام اعمش...
"یعقوب یہ حدیث مجھ کو اس وقت سے یاد ہے جب تمہارے والدین کا عقد بھی...
لیکن اس کا صحیح مطلب آج ہی سمجھ میں آیا۔"[3]

قاضی صاحب پہلے شخص ہیں جنہوں نے فقہ حنفی میں تصنیفیں کیں۔ مختلف علوم میں...
تصنیفات بہت ہیں اور ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں ان کی مفصل فہرست بھی...

۱۔ یہ اقوال علامہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں نقل کیے ہیں ۱۲،

۲۔ قاضی صاحب کی نسبت کتب رجال میں جرحیں بھی منقول ہیں مگر وہ عموماً ناقابل اعتبار ہیں کیونکہ یا تو... ہیں یا ان کا منشا اجتہادی مسائل کا اختلاف ہے۔

۳۔ ابن خلکان ترجمہ قاضی ابو یوسف۔

ہماری نگاہ سے صرف کتاب الخراج گزری ہے۔ اس لیے ہم اس کے متعلق کچھ لکھنا چاہتے ہیں
...ن الرشید نے خراج و جزیہ کے متعلق قاضی صاحب سے یادداشتیں طلب کی تھیں۔ قاضی صاحب
...کے جواب میں چند تحریریں بھیجیں۔ یہ کتاب انہی تحریروں کا مجموعہ ہے۔ اگرچہ اس میں بہت
...ہیں لیکن زیادہ تر خراج کے مسائل ہیں۔ اور اس لیے اس کو اس زمانہ کا قانون مال گذاری
...سکتے ہیں۔ اس کتاب میں زمین کے اقسام بلحاظ حیثیت اور بلحاظ تنوع، لگان کی مختلف شرحیں
...کاروں کی حیثیتوں کا اختلاف، پیداوار کی قسمیں، اس قسم کے اور مراتب کو اس خوبی اور دقت
...کے ساتھ منضبط کیا ہے اور ان کے متعلق قواعد قرار دیئے کہ اس زمانہ کے لحاظ سے تعجب ہوتا ہے
...تحریروں میں ایک خوبی یہ ہے کہ نہایت آزادانہ ہے۔ قواعد اور ہدایتوں کے ساتھ جابجا ان ابتریوں کا
...ہے جو انتظامات سلطنت میں موجود تھیں اور ان پر نہایت بیباکی کے ساتھ خلیفۂ وقت کو متوجہ کیا ہے۔

قاضی صاحب کی تاریخ زندگی میں جو چیز سب سے زیادہ قابل قدر ہے وہ یہ ہے کہ ہارون الرشید
...جبار اور خود پرست بادشاہ کے دربار میں وہ اپنے فرائض اس جرأت اور آزادی سے ادا کرتے
...جس کی مثال ایشیائی سلطنتوں میں بہت کم مل سکتی ہے۔ کتاب الخراج میں ایک جگہ ہارون الرشید
...لکھتے ہیں کہ "اے امیر المومنین! اگر تو اپنی رعایا کے انصاف کے لیے مہینہ میں ایک جلسہ بھی دربار کرتا اور
...وں کی فریاد سنتا تو میں امید کرتا ہوں کہ تیرا شمار ان لوگوں میں نہ ہوتا جو رعیت سے پردہ کرتے
...اور اگر تو ایک دربار بھی کرتا تو یہ خبر تمام اطراف میں پھیل جاتی اور ظالم اپنے ظلم سے باز
...بلکہ اگر عمال اور صوبہ داروں کو یہ خبر پہنچے کہ تو برس دن میں ایک دفعہ انصاف کے لیے بیٹھتا
...تو ظالموں کو کبھی ظلم کی جرأت نہ ہونے پائے۔"

قاضی صاحب کے سوا کس کی جرأت تھی کہ ہارون الرشید کو یہ الفاظ لکھتا؟

تعجب یہ ہے کہ ایسا آزاد اور پاکیزہ نفس بھی دشمنوں کے حملوں سے نہیں بچا۔ قاضی صاحب کے
...ین نے ان کو خوشامدی اور زمانہ ساز کہا ہے اور اس مضمون کی چند روایتیں بھی گھڑ لی ہیں بعض
...جن کو رطب و یابس سے کچھ بحث نہیں ان بیہودہ روایتوں کو نقل بھی کر دیتے ہیں جو کوتاہ بینوں
...لیے... کا کام دیتی ہیں۔ اس قسم کے بعض حکایتیں تاریخ الخلفاء میں منقول ہیں
...کتاب الخراج کے فقرے جو ہم نے نقل کیے ہیں جن قطعیت کے ساتھ ثابت ہیں

ان کے مقابلہ میں ان روایتوں کا کس حد تک اعتبار ہو سکتا ہے۔ حاطب اللیل مؤرخین ایک بعض محدثین نے بھی مخالفت کے جوش میں تحقیق حق کی پرواہ نہ کی۔ بیہقی نے امام شافعیؒ پر میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ ”امام شافعیؒ جب ہارون الرشید کے دربار میں ہو کر آئے تو قاضی ابو یوسف اور امام محمد نے ہارون الرشید کو امام شافعیؒ کے قتل کی رائے دی، کہا کہ اگر جلد تدارک نہ کیا تو یہ شخص سلطنت کیلئے صدمہ پہنچائے گا“ افسوس، امام بیہقی کو باوجود محدثیت یہ بھی خیال نہ آیا کہ قاضی ابو یوسف اس زمانہ سے بہت پہلے انتقال کر چکے تھے۔ شکر کا شکر ہے کہ خود محدثین ہی نے اس روایت کی تکذیب کی۔ حافظ ابن حجر نے جن سے بڑھ کر بعد محدث نہیں ہوا امام شافعیؒ کے حالات میں ایک کتاب لکھی ہے[1] جو آج کل مصر میں چھپی ہے وہ اس روایت کو نقل کر کے لکھتے ہیں، فھی مکذوبة وغالب ما فیھا موضوع و ملفق من روایات ملفقة و اوضع ما فیھا من الکذب قوله فیھا ان ابا یوسف و محمد بن الحسن حرضا الرشید علی قتل الشافعی، یعنی یہ روایت جھوٹی ہے اور اس کا اکثر حصہ موضوع ہے، اور بعض حصے دوسری مختلط روایتوں سے ماخوذ ہیں۔ اور جو صریح جھوٹ ہے وہ یہ ہے کہ ابو یوسف و محمد بن الحسن نے ہارون الرشید کو امام شافعیؒ کے قتل کی ترغیب دی۔

قاضی صاحبؒ کی طرف بعض اولیات بھی منسوب ہیں۔ مورخ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ قاضی ابو یوسف پہلے شخص ہیں جس نے علماء کے لیے ایک خاص لباس تجویز کیا کہ آج تک رائج ہے، ورنہ ان سے پہلے تمام لوگوں کا ایک لباس تھا۔“

[1] اس کتاب کا نام توالی التاسیس بمعالی ابن ادریس ہے، اور مطبع میریہ مصر میں ۱۳۰۱ھ میں طبع ہوئی ہے۔

امام محمد بن الحسن الشیبانی

یہ فقہ حنفی کے دوسرے بازو ہیں۔ ان کا وطن دمشق کے متصل ایک گاؤں تھا جس کو حرستا کہتے ہیں۔ ان کے والد وطن چھوڑ کر واسط چلے آئے اور وہیں سکونت اختیار کر لی۔ امام محمد ۱۳۵ھ میں یہیں پیدا ہوئے۔ سن رشد کا آغاز تھا کہ کوفہ جانا ہوا۔ یہاں علوم کی تحصیل شروع کی اور بڑے بڑے فقہاء و محدثین کی صحبت اٹھائی۔ مسعر بن کدام، امام سفیان ثوری، مالک بن دینار، امام اوزاعی وغیرہ سے حدیثیں روایت کیں۔ کم و بیش دو برس تک امام ابو حنیفہ کی خدمت میں رہے۔ امام صاحبؒ کی وفات کے بعد قاضی ابو یوسف سے بقیہ تحصیل کی۔ پھر مدینہ منورہ گئے اور تین برس تک امام مالکؒ سے حدیث پڑھتے رہے۔ آغاز شباب ہی میں ان کے فضل و کمال کے چرچے پھیل گئے تھے۔ بیس برس کے سن میں مسند درس پر بیٹھے اور لوگوں نے ان سے استفادہ شروع کیا۔ ہارون الرشید نے ان کے فضل و کمال سے واقف ہو کر قضا کی خدمت دی اور اکثر اپنے ساتھ رکھتا تھا۔ ۱۸۹ھ میں سفر کیا تو ان کو بھی اپنے ساتھ لے گیا۔ رنبویہ ارسے کے قریب ایک گاؤں ہے وہاں پہنچ کر قضا کی۔ اتفاق یہ کہ کسائی جو مشہور نحوی تھا وہ بھی اس سفر میں ساتھ تھا اور اس نے بھی یہیں انتقال کیا۔ ہارون الرشید کو نہایت صدمہ ہوا اور کہا کہ ”آج فقہ اور نحو دونوں کو ہم دفن کر آئے“ علامہ یزیدی نے جو ایک مشہور ادیب اور ہارون الرشید کے درباریوں میں تھے، نہایت جانگداز مرثیہ لکھا جس کا ایک شعر یہ ہے۔

فقلت اذا ما اشکل الخطب من لنا　　بایضاحہ یوماً وانت فقید

یعنی ہم نے کہا کہ جب تُو نہ رہا تو ہمارے لیے مشکلات کا حل کرنے والا کہاں سے آئے گا؟“

امام محمد نے اگرچہ زندگی کا بڑا حصہ دربار کے تعلق سے بسر کیا، لیکن آزادی اور حق گوئی کا سر رشتہ کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ ۱۷۵ھ میں یحییٰ علوی نے جب علم بغاوت بلند کیا تو ہارون الرشید ان کا سر و سامان دیکھ کر حواس باختہ ہو گیا۔ اور دب کر صلح اختیار کی۔ معاہدہ صلح قلمبند ہوا اور یحییٰ کے اطمینان کے لیے بڑے بڑے علماء، فضلاء، فقہاء اور محدثین نے اس پر دستخط کیے۔ یحییٰ صلح پر راضی ہو کر بغداد میں آئے تو چند روز کے بعد ہارون الرشید نے نقض عہد کرنا چاہا۔ تمام علماء نے ہارون الرشید کے خوف سے

فتویٰ دے دیا کہ موجودہ صورت میں نقضِ عہد جائز ہے۔ لیکن امام محمد نے اعلانیہ مخالفت کی اور آخر تک اپنے اصرار پر قائم رہے۔

امام محمد جس رتبہ کے شخص تھے اس کا اندازہ ائمہ مجتہدین کے اقوال سے ہو سکتا ہے۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ۔ "امام محمد جب کوئی مسئلہ بیان کرتے تھے تو معلوم ہوتا تھا کہ وحی اتر رہی ہے۔" انہی کا قول ہے کہ "میں نے امام محمد سے ایک بار شتر کے بار علم حاصل کیا۔" امام احمد حنبلؒ سے کسی نے پوچھا کہ یہ دقیق مسائل آپ کو کہاں سے حاصل ہوئے؟ فرمایا، "محمد بن الحسن کی کتابوں سے۔"[1]

امام محمد کے حلقۂ درس سے اگرچہ اور بہت سے نامور علماء تعلیم پا کر نکلے لیکن ان میں سب میں امام شافعیؒ کا نام خصوصیت کے ساتھ لیا جا سکتا ہے۔ ہمارے زمانہ کے کم نظروں کو اس سے تعجب ہوگا۔ اگلے زمانہ میں بھی ابن تیمیہ نے امام شافعیؒ کی شاگردی سے انکار کیا تھا لیکن حق کو کون دبا سکتا ہے؟ تاریخ و رجال کی سینکڑوں کتابیں موجود ہیں، وہ کیا شہادت دے رہی ہیں؟ بے شبہ امام شافعی کو امام محمد کے فیضِ صحبت نے بڑے بڑے کمالات کے راستے دکھائے اور اس کا خود ان کو اعتراف تھا۔ حافظ ابن حجر امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں۔

كان محمد بن الحسن جيد المنزلة عند الخليفة فاختلفت اليه وقلت هو اولى من جهة الفقه فلزمته وكتبت عنه[2] "یعنی، محمد بن الحسن خلیفہ کے ہاں بہت معزز تھے اس لیے میں ان کے پاس آتا جاتا تھا۔ میں نے اپنے جی میں کہا کہ وہ فقہ کے لحاظ سے بھی عالی رتبہ ہیں اس لیے میں نے اُن کی صحبت لازم پکڑی اور ان کا درس قلمبند کرتا تھا۔"

امام محمد خود بھی امام شافعیؒ کی نہایت عزت کرتے تھے اور تمام شاگردوں کی نسبت ان کے ساتھ خاص مراعات کے ساتھ پیش آتے تھے۔ ایک دن ہارون الرشید کے دربار میں جا رہے تھے۔ راہ میں امام شافعیؒ ملے جو ان کی ملاقات کو آ رہے تھے۔ اسی وقت گھوڑے سے اتر پڑے اور نوکر سے کہا کہ "خلیفہ کے پاس جا اور عذر بیان کر کہ میں اس وقت حاضر نہیں ہو سکتا۔" امام شافعیؒ نے کہا، "میں اور کسی وقت میں حاضر ہوں گا آپ دربار میں تشریف لے جائیں۔" امام محمد نے کہا، "نہیں وہاں جانا

[1] ۔ یہ تمام اقوال محدث نووی نے تہذیب الاسماء واللغات میں نقل کیے ہیں۔
[2] ۔ دیکھو توالی التاسیس مطبوعہ مصر صفحہ ۶۹۔

کچھ ضروری نہیں۔"[1] امام محمد و امام شافعیؒ میں اکثر مناظرات بھی رہتے تھے اور اسی بناء پر بعضوں کو ان کی شاگردی سے انکار ہے لیکن اس زمانہ کی استادی و شاگردی میں یہ امور معیوب نہ تھے اور در اصل آج بھی معیوب نہیں۔

امام محمد کی شہرت اگرچہ زیادہ تر فقہ میں ہے اور ان کی تصنیفات عموماً اسی فن کے متعلق پائی جاتی ہیں۔ لیکن وہ تفسیر، حدیث، ادب میں بھی اجتہاد کا درجہ رکھتے تھے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ میں نے قرآن کا عالم امام محمد سے بڑھ کر نہیں دیکھا۔[2] ادب و عربیت میں اگرچہ ان کی کوئی تصنیف موجود نہیں لیکن فقہ کے جو مسائل نحو کے جزئیات پر مبنی ہیں اکثر جامع کبیر میں مذکور ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ اس فن میں ان کا کیا پایہ تھا، چنانچہ ابن خلکان وغیرہ نے خصوصیت کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے۔

حدیث میں ان کی کتاب موطا مشہور ہے، اس کے علاوہ کتاب الحجج جو امام مالکؒ کے رد میں لکھی ہے اس میں اکثر حدیثیں روایت کی ہیں۔ اور متعدد مسائل میں جوشِ ادعا کے ساتھ کہا ہے کہ مدینے والوں کو دعویٰ ہے کہ وہ حدیث کے پیرو ہیں حالانکہ ان مسائل میں صریح ان کے خلاف حدیث موجود ہے۔"

امام محمد کی تصنیفات تعداد میں بہت زیادہ ہیں اور آج فقہ حنفی کا مدار انہی کتابوں پر ہے ہم ذیل میں ان کتابوں کی فہرست لکھتے ہیں جن میں امام ابوحنیفہؒ کے مسائل روایتاً مذکور ہیں اور اس لیے وہ فقہ حنفی کے اصلی اصول خیال کیے جاتے ہیں۔

مبسوط، اصل میں یہ کتاب قاضی ابویوسف کی تصنیف ہے۔ انہی مسائل کو امام محمد نے زیادہ ترتیب اور خوبی سے لکھا۔ یہ امام محمد کی پہلی تصنیف ہے۔

جامع صغیر، مبسوط کے بعد تصنیف ہوئی۔ اس کتاب میں امام محمد نے قاضی ابویوسف کی روایت سے امام ابوحنیفہؒ کے تمام اقوال لکھے ہیں۔ کل ۵۳۲ مسئلے ہیں جن میں سے ایک سو ستر (۱۷۰) مسئلوں کے متعلق اختلافِ رائے بھی لکھا ہے۔ اس کتاب میں تین قسم کے مسائل ہیں۔

۱۔ جن کا ذکر بجز اس کتاب کے اور کہیں نہیں پایا جاتا۔

[1] ، توالی التاسیس صفحہ ۶۹۔
[2] الجواہر المضیئہ ترجمہ امام محمد۔

۲۔ اور کتابوں میں بھی مذکور ہیں لیکن ان کتابوں میں امام محمدؒ نے تصریح نہیں کی تھی کہ یہ خاص امام ابوحنیفہؒ کے مسائل ہیں۔ اس کتاب میں تصریح کردی ہے۔

۳۔ اور کتابوں میں مذکور تھے لیکن اس کتاب میں جن الفاظ سے لکھا ہے ان سے بعض نئے فائدے مستنبط ہوتے ہیں۔ اس کتاب کی تیس چالیس شرحیں لکھی گئیں جن کے نام اور مختصر حالات کشف الظنون وغیرہ میں ملتے ہیں۔

جامع کبیر، جامع صغیر کے بعد لکھی گئی۔ ضخیم کتاب ہے۔ اس میں امام ابوحنیفہؒ کے اقوال کے ساتھ قاضی ابو یوسف و امام زفر کے اقوال بھی لکھے ہیں ہر مسئلہ کے ساتھ دلیل لکھی ہے، متاخرین حنفیہ نے اصول فقہ کے جو مسائل قائم کیے ہیں زیادہ تر اسی کتاب کی طرز استدلال و طریق استنباط سے کیے ہیں بڑے بڑے نامور فقہا نے اس کی شرحیں لکھی ہیں جن میں سے ۴۲ شرحوں کا ذکر کشف الظنون میں ہے۔

زیادات، جامع کبیر کی تصنیف کے بعد جو فروع یاد آئے وہ اس میں درج کیے اور اسی لیے زیادات نام رکھا۔

کتاب الحجج، امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ کی وفات کے بعد مدینہ منورہ گئے اور تین برس وہاں رہ کر امام مالکؒ سے مؤطا پڑھی۔ اہل مدینہ کا طریقۂ فقہ جدا تھا۔ بہت سے مسائل ہیں وہ لوگ امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف رکھتے تھے۔ امام محمدؒ نے مدینہ سے آکر یہ کتاب لکھی۔ اس میں اول وہ ابوحنیفہؒ کا قول نقل کرتے ہیں پھر مدینہ والوں کا اختلاف بیان کرکے حدیث اور قیاس سے ثابت کرتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ کا مذہب صحیح ہے اور دوسروں کا غلط۔ امام رازی نے مناقب الشافعیؒ میں اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب چھپ گئی ہے اور ہر جگہ ملتی ہے۔ میں نے اس کا ایک قلمی نسخہ بھی دیکھا ہے۔

سیر صغیر و کبیر، یہ سب سے اخیر تصنیف ہے۔ اول سیر صغیر لکھی، اس کے بعد ایک نسخہ امام اوزاعی کی نظر سے گزرا۔ انہوں نے طعن سے کہا کہ اہل عراق کو فن سیر سے کیا نسبت؟ امام محمدؒ نے سنا تو سیر کبیر لکھنی شروع کی، تیار ہو چکی تو ساٹھ جزوں میں آئی۔ امام محمدؒ اس ضخیم کتاب کو ایک خچر پر رکھوا کر ہارون الرشید کے پاس لے گئے، ہارون الرشید کو پہلے سے خبر ہو چکی تھی اس نے قدردانی کے لحاظ سے شہزادوں کو بھیجا اور خود جا کر امام محمدؒ سے اس کی سند لی۔

ان کتابوں کے علاوہ امام محمدؒ کی اور تصانیف بھی فقہ میں موجود ہیں، مثلاً کیسانیات، جرجانیات، رقیات، ہارونیات لیکن یہ کتابیں فقہا کی اصطلاح میں ظاہر الروایۃ میں داخل نہیں بلکہ کتاب الحجج جن کا ذکر اوپر ہو چکا وہ بھی اس سلسلہ سے خارج ہے۔

امام زفرؒ

فقہ میں اگرچہ ان کا رتبہ امام محمدؒ سے زیادہ مانا جاتا ہے لیکن چونکہ ان کی کوئی تصنیف موجود نہیں ہے اور ان کے حالات بھی بہت کم معلوم ہیں اس لیے صاحبین سے ان کو مؤخر رکھنا پڑا۔

یہ عربی النسل تھے، شروع زمانہ میں ان کو حدیث کا توغل رہا اور اسی وجہ سے جیسا کہ علامہ نووی نے تہذیب اللغات میں تصریح کی ہے، صاحب الحدیث کہلاتے تھے، پھر فقہ کی طرف توجہ کی اور اخیر عمر تک یہی مشغلہ رہا۔

یحییٰ بن معین جو فن جرح کے امام ہیں ان کا قول ہے کہ زفر صاحب الرای ثقۃ مامون[1]، بعض لوگوں نے ان کی تضعیف بھی کی ہے لیکن وہ مبہم ہے اور قابل اعتبار نہیں۔

ان کو خاص کر قیاسی احکام میں نہایت کمال تھا۔ امام ابوحنیفہؒ ان کی نسبت فرمایا کرتے تھے کہ اقیس صحابی، وکیع بن الجراح جن کا ذکر گزر چکا ہے، ان سے استفادہ کرتے تھے، قضا کا عہدہ بھی ان کو ملا تھا۔ ۱۱۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵۸ھ میں وفات پائی۔

قاسم بن معن

بہت بڑے نامور شخص تھے۔ صحاح ستہ کے مصنفین نے ان سے روایت کی ہے، اگرچہ ان کو حدیث و فقہ میں بھی کمال تھا لیکن عربیت و ادب میں اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے، امام محمدؒ ان کی خدمت میں استفادہ کی غرض سے حاضر ہوتے تھے، خلیفہ نے ان کو کوفہ کا قاضی مقرر کیا، مجبوراً قبول کرنا پڑا لیکن تنخواہ کبھی نہیں لی۔

[1] تہذیب الاسماء واللغات علامہ نووی۔

امام ابوحنیفہؒ کو ان سے خاص محبت تھی، یہ بھی منجملہ ان لوگوں کے ہیں جن کی نسبت [امام] صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ "تم لوگ میرے دل کی تسلی اور میرے دل کے غم مٹانے والے ہو" ... بھی امام صاحبؒ کے ساتھ نہایت خلوص تھا، ایک شخص نے پوچھا کہ "آپ فقہ و عربیت دونوں کے امام ہیں، ان دونوں علموں میں سے وسیع کون علم ہے"؟ فرمایا کہ "واللہ امام ابوحنیفہؒ کی ... عربیت پر بھاری ہے" ۱۷۵ھ[1] میں وفات پائی۔

اسد بن عمروؒ

یہ پہلے شخص ہیں جن کو امام ابوحنیفہ کی مجلس تصنیف میں تحریر کا کام سپرد ہوا، بہت بڑے ... شخص تھے، امام احمد بن حنبلؒ نے ان سے روایت کی ہے اور یحییٰ بن معین نے ان کو ثقہ کہا ہے۔

ہلال رازی کا بیان ہے کہ ایک دفعہ ہارون الرشید مکہ معظمہ گیا، طواف سے فارغ ہو کر ... داخل ہوا اور ایک جگہ بیٹھ گیا۔ تمام اہل دربار اور اعیان ہاشم کھڑے تھے۔ ایک شخص ہارون الرشید کے برابر بیٹھا۔ مجھ کو نہایت تعجب ہوا لوگوں سے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ اسد بن عمروؒ ہیں۔

بغداد میں قضا کے عہدے پر مامور تھے، ۱۹۰ھ میں انتقال کیا۔

علی بن المسہر

فن حدیث امام اعمش و ہشام بن عروہ سے حاصل کیا تھا۔ امام بخاری و مسلم نے ان کی روایت سے حدیثیں نقل کی ہیں، امام احمد بن حنبلؒ ان کے فضل و کمال کا اعتراف کرتے تھے، امام سفیان ثوری نے امام ابوحنیفہؒ کی تصنیفات پر جو اطلاع حاصل کی انہی کے ذریعہ سے کی۔ موصل کے قاضی تھے ۱۸۹ھ میں انتقال کیا۔[2]

---

[1] الجواہر المضیئہ۔

[2] یہ حالات مجھ کو صرف الجواہر المضیئہ سے معلوم ہوئے۔

تعارف فقہ

حصہ سوم

اصول فقہ پر مفصل بحث

قرآن، سنت، اجماع امت، قیاس

جمع و ترتیب

سید مشتاق علی شاہ

ناشر: مکتبہ حنفیہ اردو بازار گوجرانوالہ پنجاب پاکستان

فقہِ اسلامی کے ماخذ

فقہ اسلامی کے ماخذ، اس کی تعریف اور ماخذ کی قسمیں

"ماخذ" سے وہ ذرائع مراد ہیں جن سے قانون اخذ کیا جاتا ہے یا وہ مقامات جہاں سے قانون دلائل کے ساتھ حاصل کیے جاتے ہیں۔ جس فن میں ان ذرائع اور مقامات سے بحث ہوتی ہے وہ "اصول فقہ" کہلاتا ہے۔ کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے:۔

هو علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها[1]

"اصول فقہ، چند ایسے کلی اصول کا علم ہے کہ ان کے ذریعہ دلائل سے قوانین کے استنباط کا طریقہ معلوم ہو۔"

یہ فن قوانین کے استنباط کے لیے ضابطہ کا کام دیتا ہے اور فنی حیثیت سے اس کی تدوین اسلام ہی کی مرہون منت ہے، لیکن عرصے سے استعمال نہ ہونے کی وجہ سے اس ترتیب و تنظیم کی ضرورت ہے کہ ارتقار پذیر ذہن اور ارتقار پذیر معاشرہ کو اپنے اندر سمو سکے۔

قانون کی کتابوں میں ماخذ کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔

(۱) ماخذ صوری (۲) ماخذ مادی۔

(۱) ماخذ صوری قانون کا وہ ماخذ ہے جس کے ذریعہ وہ اپنا جواز اور اثر حاصل کرتا ہے۔

(۲) ماخذ مادی قانون کا وہ ماخذ ہے جس سے قانون اپنا مواد حاصل کرتا ہے[2]۔

---

[1] مسلم الثبوت ص۶ وشرح توضیح۔

[2] اصول قانون ص۱۶۹۔

اس طرح ایک کے ذریعہ مواد کی فراہمی ہوتی ہے اور دوسرے کے ذریعہ قانون کا کردار اور مقام متعین ہوتا ہے۔ فقہ اسلامی کا ماخذ صوری مسلم کے لیے اللہ کی رضا و خوشنودی حاصل کرنا ہے اور غیر مسلم کے لیے سلطنت کی مرضی و اختیار حاصل کرنا ہے جس طرح دنیاوی ملکی قوانین کا ماخذ صوری ہر مذہب و ملت کے لیے سلطنت کی مرضی و اختیار حاصل کرنا ہوتا ہے۔

فقہ اسلامی کے بارہ[۱۲] ماخذ

فقہ اسلامی کے مادی ماخذ عمومی حیثیت سے بارہ[۱۲] ہیں:۔

(۱) قرآن حکیم۔

(۲) سنت۔

(۳) اجماع۔

(۴) قیاس۔

(۵) استحسان۔

(۶) استدلال۔

(۷) استصلاح۔

(۸) مسلّمہ شخصیتوں کی رائیں۔

(۹) تعامل۔

(۱۰) عرف اور رسم و رواج۔

(۱۱) ماقبل کی شریعت۔

(۱۲) ملکی قانون۔

اصول فقہ کی کتابوں میں صراحۃً صرف پہلے چار کا ذکر ملتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض ماخذ کو بعض میں داخل سمجھا گیا ہے اور اختصار کے طور پر صرف چار کا ذکر کرکے ان کی تعبیر و توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ان کے عموم میں بقیہ داخل ہو جاتے ہیں، مثلاً قیاس کے عموم میں استحسان، استصلاح وغیرہ داخل ہیں۔ اجماع میں تعامل اور رسم و رواج

داخل ہیں۔ ماقبل کی شریعت قرآن یا حدیث کے عموم میں آتی ہے۔ ملکی قانون تعامل میں بھی ہو سکتے ہیں۔ رائیں اگر قیاس پر مبنی ہیں تو ان کا شمار قیاس میں ہوگا، ورنہ وہ سماع پر محمول حدیث کے ذیل میں آجائیں گی۔ استدلال بھی قیاس کے قریب ہے، اگرچہ اس کا مفہوم قیاس سے زیادہ وسیع ہے۔ پہلے چاروں ارکان میں درجہ اور مرتبہ کے لحاظ سے فرق ہے، بلکہ اصل ماخذ صرف قرآن ہے، سنت بھی اسی کی تشریح اور عملی زندگی میں متشکل کرنے کے لیے اسی کی تعبیر ہے۔ اسی بناء پر سنت میں بعض تشریحات وقتی اور مقامی ہیں اور بعض اصولی اور دوامی۔ تشکیل قانون کے مرحلہ میں یہ دونوں حیثیتیں ملحوظ رکھی جاتی ہیں اور رہنمائی کا کام دیتی ہیں۔ اجماع و قیاس کی ترتیب و تنظیم قرآن و سنت ہی کی مقررہ بنیادوں پر ہوتی ہے اور یہی زاویۂ نگاہ ان دونوں کے بارے میں مفید ہو سکتا ہے (اس کی تفصیل آگے چل کر معلوم ہوگی)۔

قانون روما[1] کے ماخذ کی تفصیل

اس موقع پر قانون روما کے ماخذ کا تذکرہ دلچسپی اور مزید وضاحت کا باعث ہوگا اس لیے ذیل میں اس کو نقل کیا جاتا ہے۔ مختلف مراحل سے گذرنے کے بعد قانون روما کے مندرجۂ ذیل ماخذ بن گئے تھے:۔

۱۔ ایک کتاب جس میں بیشتر مذہبی امور کے متعلق قانون درج تھے۔ اس کا نام جس سویلے پاپیریانس (Jus Civile Papirianus) ہے۔

(۱) ان ہی مذہبی قواعد کو فاس (Fas) کہتے تھے۔

۲۔ فقہاء و مجتہدین کے فتاویٰ۔

یہ فقہاء تین جماعتوں میں منقسم کیے گئے ہیں:۔

(۱) احبار اور فقہائے سلف۔ یہ حضرات قانون مندرجہ "دوازدہ الواح" کی تشریح کرتے تھے۔ ان کی اس تشریح و توضیح سے آگے چل کر بالکل نئے قواعد کا ایک

[1] خصوصی قانون روما۔

بہت بڑا مجموعہ ترقی پا گیا تھا۔

(۲) فقہائے متقدمین۔ متاخرین سے ممیز کرنے کے لیے انہیں متقدمین کہا جاتا ہے۔ ان کے درج ذیل کام کی نوعیت سے ان کی حیثیت تقریباً وکلاء جیسی معلوم ہوتی ہے، مثلاً

(ا) قانونی معاملات سے متعلق سوالات کے جواب دینا۔

(ب) مقدمہ کی ابتدائی منازل میں موکل کے مفادات کی نگہداشت کرنا۔

(ج) عدالت میں مقدمہ کی پیروی کرنا۔

(د) کبھی یہ حضرات قانونی رسالوں کی تالیف کرتے تھے اور بعض خاص صورتوں میں تحریری فتویٰ بھی دیتے تھے، لیکن زیادہ تر وہی کام سپرد تھے، جو پہلے بیان ہوئے ہیں۔

۳۔ مستند مجتہدین۔ یہ فقہاء مستند اصول قانون کے زمانہ کے ہیں۔ یہ زمانہ دوسری صدی عیسوی کی ابتداء سے شروع ہوتا ہے۔ ان کے حسب ذیل کام تھے۔

(۱) رومی قانون کی ترقی۔

(۲) مجموعہ قوانین میں تطبیق کی صورت پیدا کرنا۔

(۳) قانون کی تشریح جدید کرنا اور حالات کے مناسب نئے قالب میں ڈھالنا۔

(۴) اعلیٰ ترین مجلس وضع قوانین۔ اس میں بادشاہ اور اس کی خصوصی مجلس شامل تھی۔

(۵) مجلس عوام۔ اس میں شرفاء اور عوام دونوں شامل تھے۔ یہ مجلس دراصل اس تقسیم پر مبنی تھی جو رومی باشندوں کی اضلاع کے لحاظ سے کی گئی تھی۔

(۶) تجاویز سینات (Senate) (مجلس اکابرین) قانون کے بارے میں قنصل سینات کے غور کے لیے اپنی تجاویز پیش کر کے ان کی رضامندی سے جاری کرتا تھا۔ یہ مجلس رومی قبائل کے اکابرین سے تشکیل پاتی تھی اور اس کا کار منصبی بادشاہ کو نامزد کرنا اور اس کو مشورہ دینا تھا۔ بعد میں شہنشاہ کی محکوم بن گئی تھی۔

(۷) فرامین شاہی - گذشتہ سورتوں کو بھی حاوی ہے -

(۸) مجسٹریٹ کے اعلانات وجرائد جو وقتاً فوقتاً وقتی یا دوامی (تامدت خدمت) رنگ میں جاری ہوتے تھے۔

(۹) رسم ورواج - یہ سب سے قدیم ماخذ ہے اور ہر دور میں اس کا وجود موجود رہا ہے[۱]

قانون روما کے ماخذ میں قابل غور امر یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ مذہبی ہے۔ اس طرح مذہبی قوانین کے اجزاء لازمی طور سے اس میں شامل ہیں۔

فقہ اسلامی کے ماخذ کی تفصیل یہ ہے:-

۱؎ خصوصی قانون روما ص ۲۴ -

۱- قرآن حکیم

فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے

فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے - یہ اصول وکلیات کی کتاب ہے۔ اس میں الہٰی حکمت عملی اور دستور (Constitution) سے بحث ہے۔ جزوی قوانین کی تفصیل بہت کم ہے، جیسا کہ علامہ شاطبیؒ کہتے ہیں:-

القرآن على اختصاره جامع ولا يكون جامعا الا والمجموع فيه امور كليات[۱]

"قرآن حکیم مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے اور یہ جامعیت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس میں کلیات بیان ہوئے ہوں"

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:-

تعريف القرآن بالاحكام الشرعية اكثره كلي لا جزئي وحيث جاء جزئيا فمأخذه على الكلية[۲]

"قرآن حکیم میں احکام شرعیہ اکثر کلی طور پر بیان ہوئے ہیں۔ جہاں جزئی طور پر تفصیل ہے وہ کسی حکم کلی کے ماتحت ہے"

قرآن حکیم چونکہ الہٰی سلسلہ ہدایت کا آخری ایڈیشن ہے اس بنا پر اس کی تعلیمات و تفہیمات کا ہر دور اور ہر زمانہ میں یکسانیت کے ساتھ پایا جانا لازمی تھا۔ یہ بات اسی صورت میں ہو سکتی تھی کہ ہر شعبۂ زندگی کے حدود و اربعہ بتا کر اس کے خطوط کھینچ دیئے جاتے، سرحد پر سنگ نشان کھڑے کر دیئے جاتے اور ان میں رنگ بھرنے کا کام حال اور زمانہ کی

۱؎ الموافقات جلد ۳ ص ۳۶۷ -

۲؎ ایضاً ص ۳۶۶ -

ضرورتوں اور تقاضوں پر چھوڑ دیا جاتا اور ہر دور میں بتائی ہوئی حکمت عملی کے مطابق متعینہ وخطوط پر عمارت کی تعمیر ہوتی رہتی۔ اس طرح دائرہ کے نقطہ کی طرح قرآنی اصول و کلیات اور اوامر و نواہی اپنی جگہ ثابت و قائم رہتے اور اس کی تعمیر، نیز عملی شکل میں متشکل کرنے کی صورتیں ارتقاء پذیر معاشرہ کے ساتھ بدلتی رہتیں، اور اگر بالفرض ابتداء ہی میں ساری جزئیات بیان کر دی جاتیں اور عملی شکل کے سارے خاکے تیار کر دیئے جاتے تو ایک تو اس کی دستوری پوزیشن نہ باقی رہتی اور دوسری بڑی بات یہ ہوتی کہ اس کی دوامی اور عالمگیر حیثیت ختم ہو جاتی اور ساری تعلیم مخصوص زمانہ تک محدود ہو کر رہ جاتی اور پھر اس میں جمود و تعطل پیدا ہو کر ارتقاء پذیر معاشرہ کو سمونے اور اقتضاء و مصالح کو انگیز کرنے کی ساری صلاحیتیں ختم ہو جاتیں۔

قرآن حکیم، الٰہی حکمت عملی اور بنیادی اصول کی کتاب ہے، اس میں جزئیات کی بحث بہت کم ہے

مثال کے طور پر قرآن حکیم نے حکومت کی نوعیت اور پالیسی متعین کر دی کہ وہ زمین میں اللہ کی نیابت و امانت ہو گی اور زیادہ سے زیادہ الٰہی صفتوں کو اپنے اندر جذب کر کے عدل و مساوات کے اصول پر خلق کے مادی و روحانی فوائد کا بندوبست کرے گی اور یہ بات بھی بتا دی کہ حکومت کا انتظام چلانے کے لیے شورائی نظام ہونا چاہیے۔ اس کے علاوہ اس سلسلہ میں اور جو باتیں بنیادی حیثیت کی تھیں ان کی وضاحت کر دی، لیکن یہ تفصیل نہیں بتائی کہ شورائی نظام کا انعقاد کس طرح ہو؟ حکومت موجودہ طرز کی جمہوری ہو یا شاہی؟ آمرانہ ہو یا فوجی ڈکٹیٹر شپ؟ رائے عامہ معلوم کرنے کی کیا صورت ہو؟ وغیرہ۔ غرض طریق کار کی جزئیات سے قرآن نے تعرض نہیں کیا، کیونکہ اس کو اصل بحث مقصد اور مقصد تک پہنچنے کے بنیادی اصول سے ہے۔ اس کے ذرائع اور طریق کار کیا ہوں؟ اس کا فیصلہ حالات و زمانہ پر چھوڑ دیا ہے۔ قرآن حکیم کا مقصد اس کے بنیادی اصول پر عمل کر کے جس قسم کے طریقۂ کار اور جیسے نظام حکومت سے حاصل ہو گا وہ قرآنی حکومت ہو گی۔ موجودہ دنیا چاہے اس کا جمہوریت نام رکھے یا آمریت، افراد کی رائے شماری سے یہ کام لیا جائے یا کسی اور طریقے سے۔

اس بارے میں فقہاء و صلحائے امت نے جزئیات کی تفاصیل بتا کر جو کارہائے

نمایاں انجام دیئے ہیں وہ سب اپنے اپنے زمانہ کے حالات کی مناسبت سے تھے اور آج بھی ہمیں حق ہے کہ ان جزئیات کی روشنی میں مقصد اور اصول کے پیشِ نظر اپنے زمانہ کے حالات و تقاضا کے مناسب طریقۂ کار کی جزئیات مرتب اور مدون کریں۔ اس مرتب شدہ جزئیات کی حیثیت بھی پہلی جزئیات کی طرح قطعی اور دوامی نہ ہو گی، بلکہ معاشرہ کی حالت پر موقوف ہو گی اور اسی وقت تک باقی رہے گی جب تک معاشرہ اجازت دے گا۔

دراصل طریقۂ کار کا تعین بڑی حد تک عوامی شعور یا بقول "ہیگل" عوامی روح پر موقوف ہے، نہ کہ کسی ملک کی نقالی پر۔ اس لیے جب کبھی عوامی شعور کی حالت میں تبدیلی ہو گی یا عوامی روح کروٹ بدلے گی، تو لازمی طور سے پرانے طریقۂ کار پر نظر ثانی کرنی پڑے گی۔

فقیہ کے لیے قرآن حکیم سے متعلق اصول فقہ کی تشریحات کا جاننا ضروری ہے

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی حصہ سے بحث کی ہے جس کا تعلق فقہی احکام سے ہے اور یہ حصہ متفرق پانچ سو آیتوں کے قریب ہے۔ اس سے متعلق حسب ذیل قسم کی باتوں کا جاننا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

(۱) ناسخ و منسوخ۔ کون سی آیت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ۔

(۲) مجمل و مفسر۔ کون مجمل ہے اور شرح و تفسیر کے لیے کون سی آیت ہے۔

(۳) خاص و عام۔ اپنے مفہوم کے اعتبار سے کون سی آیت خاص ہے اور کون عام ہے۔

(۴) محکم و متشابہ۔ کون سی آیتیں عملی زندگی میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں اور انسانی عقل واضح طور پر ان کا ادراک کر سکتی ہے اور کون سی ایسی ہیں جن کا تعلق ایمانیات سے ہے اور ان کے حقائق ماورائے عقل ہیں کہ واضح طور پر ان کا ادراک ہماری دسترس سے باہر ہے اور ہماری ضرورت و ذمہ داری میں داخل نہیں ہے۔

(۵) اس بات کا علم بھی ضروری ہے کہ عمل میں لانے کی جو باتیں ہیں وہ کس درجہ کی ہیں۔ فرض، واجب، سنت، مستحب وغیرہ اور نہ کرنے سے متعلق جو ہیں ان کی کیا نوعیت

ہے، حرام، مکروہ وغیرہ[1]۔

فقہاء نے ان کے علاوہ اور بہت سی تشریحات کی ہیں اور استدلال و استنباط کے طریقے مقرر کیے ہیں۔ وہ بھی نہایت اہم ہیں اور ایک مجتہد و فقیہ کے لیے ان سے واقفیت حاصل کرنا بھی بڑی حد تک ضروری ہے۔

چند مبادیات کی تفصیل اور نزول قرآن کے مقاصد

فقہاء کے بیان کی پوری تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں ملے گی، یہاں ہم چند مبادیات کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں جو فقہاء کے پیش نظر تھیں اور فقہ کی تدوین کے لیے ان کی رعایت ضروری سمجھی گئی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی صورت میں جن تفہیمات و تنقیحات کو پیش کر رہے تھے، وہ تکمیلی مرحلہ میں کتنی ہی نئی کیوں نہ ہوں، لیکن جہاں تک ان کی بنیادی تعلیم کا تعلق ہے ان میں کوئی بھی ایسی نہ تھی جن سے لوگ بالکلیہ ناآشنا ہوں۔ اس بنیاد پر نزول قرآن کے حسب ذیل مقصد نکلتے ہیں:-

(۱) ہدایت الٰہی کا جو حصہ باقی رہ گیا تھا، اس کی تکمیل کرنا۔

(۲) جس حصہ میں زیادتی یا کمی کر دی گئی تھی اس کو واضح کرنا۔

(۳) جسے بھلا دیا گیا تھا اسے یاد دلانا۔

(۴) جن بندشوں میں لوگوں نے اپنے کو غلط طریقے سے جکڑ لیا تھا ان سے نجات دلانا۔

جیسا کہ قرآن حکیم میں بیان کیے ہوئے مقاصد سے مذکورہ بیان کی تائید ہوتی ہے وہ یہ ہیں:-

۱- یَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ۔ (الاعراف: ۱۵۷)

"وہ لوگوں "معروف" کا حکم دیتا ہے۔"

---

[1] عقد الجید ص ۶۔

۲- يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ۔ (الاعراف: ۱۵۷)

"منکر" سے روکتا ہے۔"

۳- يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ۔ (الاعراف: ۱۵۷)

"طیبات" کو لوگوں کے لیے حلال کرتا ہے۔"

۴- يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ۔ (الاعراف: ۱۵۷)

"خبائث" کو ان پر حرام کرتا ہے۔"

۵- يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ۔ (الاعراف: ۱۵۷)

"اس بوجھ سے نجات دلاتا ہے جس کے نیچے وہ دبے ہوئے تھے۔"

۶- وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ۔ (الاعراف: ۱۵۷)

"ان بیڑیوں کو ہٹاتا ہے جن میں وہ گرفتار تھے۔"

معروف اور منکر کی تشریح

"معروف" سے مراد جانی پہچانی ہوئی چیزیں اور "منکر" سے وہ جن کا انکار کیا گیا ہو۔ ہدایت الٰہی کی شمع مسلسل روشن رہنے کی وجہ سے تاریخ کے ہر دور میں بڑی حد تک زندگی کے اخلاقی اقدار کا تصور پایا جاتا رہا ہے اور مخرب اخلاق چیزوں سے ایک حد تک لوگ آشنا رہے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اغراض و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے عمل چھوٹ گیا ہو اور بیرونی چیزوں کی آمیزش سے اصل پر نقل کا غلاف چڑھ گیا ہو۔

عرب کے حالات اس سلسلہ میں زیادہ روشن اور واضح ہیں۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے نام لیواؤں اور سیدنا موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کے ماننے والوں سے اس کی کیسے توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اخلاق کی اہمیت اور مکارم اخلاق سے بالکل ناواقف رہے ہوں۔ اس بنا پر مذکورہ "معروف" سے ذیل کی چیزیں مراد ہوں گی۔

(۱) وہ مکارم اخلاق جو عرب میں یا دنیا کے کسی بھی خطہ میں موجود تھے۔

(۲) آسمانی شریعتوں کی بہت سی بچی کھچی باتیں جو الٰہی حکمت عملی کے مطابق تھیں۔

(٣) مراسم ورواج اور وہ ملکی قانون جو فطرت سلیمہ اور عقل کے مطابق تھے [illegible] اسی طرح "منکر" میں تمام وہ باتیں داخل تھیں جو مذکورہ باتوں کی ضد یا ان کے [illegible] تھیں۔ غرض اس تعارف کی بنا پر مذکورہ باتوں کی تعبیر "معروف اور منکر" سے کی [illegible] ہے۔ مفسر قرآن امام ابوبکر جصاصؒ نے معروف کی تعریف میں نہایت دقیق اور [illegible] بات کہی ہے:-

والمعروف ما حسنه الشرع والعقل[1]

"معروف وہ ہے جس کی شرع اور عقل تحسین کرے۔"

ایک اور جگہ ہے:-

والمعروف هو ما حسن في العقل فعله ولم يكن منكرا عند ذوي العقول الصحيحة[2]

"معروف وہ ہے جس کا کرنا عقل کے نزدیک پسندیدہ ہو اور عقل سلیم رکھنے والوں کی نظر میں وہ منکر میں داخل نہ ہو۔"

اس تصریح کی بنا پر ہر دور اور ہر زمانہ کے رسم ورواج اور ملکی قانون وغیرہ [illegible] باتیں بھی عقل اور شرع کے خلاف نہ ہوں وہ سب "معروف" میں داخل سمجھی جائیں گی۔ قرآن حکیم کی اس تعبیر میں بڑی وسعت اور گنجائش ہے، جس سے ملک کے قانون اور [illegible] رسوم کی قدر شناسی اور حوصلہ افزائی کا ثبوت ملتا ہے۔

امام ابوبکر رازیؒ نے زندگی کی تمام جہات کے لیے اس کلمہ کو جامع قرار دیا ہے۔

كلمة جامعة لجميع جهات الامر بالمعروف[3]

"یہ کلمہ امر بالمعروف کی تمام جہتوں کو جامع ہے۔"

---

[1] احکام القرآن۔

[2] حوالہ بالا، جلد ٣ ص٣٨۔

[3] تفسیر کبیر جزو رابع صفحہ ٢٠٢١۔

نیز الٰہی حکمت عملی کو برقرار رکھتے ہوئے خلق خدا کی ملکی و قومی تمام مصلحتوں اور فلاح و بہبود کے کاموں کو شامل ہے۔ اس کی عمومیت کی مختصر تعبیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے:-

التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله[1]

"امر بالمعروف سے مراد اللہ کے امر کی تعظیم اور اللہ کی مخلوق پر شفقت۔"

حکومتی اور قانونی سطح پر اس مختصر حکیمانہ ارشاد کا مفہوم نہایت وسیع باب کھولتا ہے اور غور و فکر کے لیے اقتضاء و مصالح کی نئی نئی شکلیں سامنے لاتا ہے۔

طیبات اور خبائث کی تشریح

"طیبات" اور "خبائث" کا مفہوم بھی چند مخصوص جزئیات میں محصور نہیں ہے، بلکہ اس میں طبیعت سلیمہ کو مدار بنا کر اصول کے تحت مفسرین سے عمومیت ہی منقول ہے، مثلاً:

المراد من الطيبات الاشياء المستطابة بحسب الطبع[2]

"طیبات سے وہ تمام چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ سمجھی گئی ہوں۔"

خبائث کے بارے میں ہے:-

كل ما يستخبثه الطبع ويستقذره النفس كان تناوله سببا للالم[3]

"تمام وہ چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ خبیث اور گندی سمجھے اور نفس اس کو پلید جانے۔ ایسی چیزوں کا استعمال تکلیف ہی کا سبب بنے گا۔"

مذکورہ تعبیرات میں ایک بنیادی نکتہ کی طرف اشارہ ہے

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ تعبیرات ایک ایسے سماج اور معاشرہ میں اختیار کی جا

---

[1] حوالہ بالا۔

[2] حوالہ بالا اور حاشیہ شیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ص٢٥٧۔

[3] [illegible] ٢٥٧۔

رہی ہیں جو بگاڑ کی انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ اگر ان کے یہاں زندگی کے بنیادی اقدار کا تحفظ ہوتا اور وہ طبیعت اور فطرت سلیمہ کے معیار سے آشنا نہ ہوتے تو ان تعبیرات سے زیادہ گمراہی و غلط فہمی کا اندیشہ تھا۔ یہ صحیح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود تفسیر و توضیح کے لیے موجود تھے، پھر بھی ایک خالی الذہن معاشرہ کو مخاطب کرتے ہوئے مذکورہ تعبیرات کسی طرح مناسب نہیں قرار دی جاسکتی ہیں اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہاں کے لوگ ایک مدت تک فطرت و طبیعت کی سلامتی کے معیار سے رہے ہوں اور اس کے خدوخال ابھار دیتے اور تھوڑی سی توجہ دلانے سے کی ... ہو جائیں، پھر وہ خود ہی اس قابل بن جائیں کہ اس کی نوک پلک درست کرلیں۔

اصر اور اغلال کی تفسیر

"اصر" اور "اغلال" کے مفہوم میں تمام وہ احکام و اعمال داخل ہیں جن میں ... ہو اور معمول سے زیادہ مشقت کرنی پڑے[1]۔ مولانا ابوالکلام نے اس کے ضمن میں ذیل باتیں لکھی ہیں:-

"یہ بوجھ کیا تھے؟ یہ پھندے کون سے تھے؟ جن سے قرآن نے رہائی دلائی۔ قرآن نے دوسرے مقامات پر انہیں واضح کر دیا ہے۔ مذہبی احکام کی بے جا سختیاں، مذہبی زندگی کی ناقابل عمل پابندیاں، ناقابل فہم عقیدوں کا بوجھ، وہم پرستیوں کا انبار، عالموں اور فقیہوں کی تقلید کی بیڑیاں، پیشواؤں کے تعبد کی زنجیریں یہ بوجھل رکاوٹیں تھیں، جنہوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ مقید کر دیے تھے۔ پیغمبر اسلام کی دعوت نے ان سے نجات دلائی۔ اس نے سچائی کی ایسی سہل و آسان راہ دکھا دی جس میں عقل کے لیے کوئی بوجھ نہیں، عمل کے لیے کوئی سختی نہیں حنیفۃ السمحۃ لیلہا کنہارہا[2]"

---

[1] نورالانوار ص۱۷۱۔

[2] ترجمان القرآن، جلد ۲ پارہ ۹۔

نزول قرآن سے متعلق مذکورہ وضاحت کی حضرت شاہ ولی اللہ کے بیان سے تائید

نزول قرآن سے متعلق مذکورہ بالا تشریحات کی تائید حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے اس بیان سے ہوتی ہے۔

انه صلى الله عليه وسلم بعث بالملة الحنفية الاسماعلية (التي شاعت في العرب) لاقامة عوجها وازالة تحريفها واشاعة نورها وذالك قوله تعالى مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ولما كان الامر على ذالك وجب ان تكون تلك الاصول مسلمة وسننها مقررة لان النبي اذا بعث الى قوم فيهم بقية سنة فلامعنى لتغييرها وتبديلها بل الواجب تقريرها لانه اطوع لنفوسهم واثبت عند الاحتجاج عليهم[1]۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسماعیلی ملت حنیفی لے کر بھیجے گئے تھے (جو عرب میں جاری تھی) اس کے ٹیڑھے پن کو سیدھا کرنے کے لیے، اس کے بگاڑ کو دور کرنے کے لیے، اس کی روشنی کو پھیلانے کے لیے قرآن حکیم کے اس قول ملة ابیك ابراهیم کا یہی مطلب ہے۔ جب معاملہ کی نوعیت یہ ہے تو ضروری ہے کہ ملت ابراہیمی کے اصول مسلم رہے ہوں اور اس ملت کے طریقے ثابت ہوں کیونکہ پیغمبر جب کسی ایسی قوم میں آتا ہے جس میں پہلی شریعت کے کچھ طور طریقے باقی ہوتے ہیں جن میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی تو اس کو تبدیلی سے کچھ سروکار نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ پیغمبر ان طریقوں کو قائم رکھتا ہے۔ یہی صورت لوگوں کی طبیعتوں کے لیے زیادہ خوشگوار بنتی ہے اور اسی کے ذریعہ ان پر حجت قائم ہوتی ہے۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ:-

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ، جلد ۱ ص۱۲۴۔

"زمانۂ جاہلیت (رسول اللہ ﷺ کے زمانہ) میں لوگ انبیاء ؑ کی بعثت کے جواز کو تسلیم کرتے تھے۔ جزا و سزا کے قائل تھے۔ نیکی و بھلائی کے اصول پر اعتقاد رکھتے تھے۔ ارتفاق ثانی و ثالث کے ساتھ معاملہ کرتے تھے۔ البتہ دو گروہ ان میں پیدا ہو گئے تھے۔ ایک فساق کا دوسرا زنادقہ کا۔ فساق پر حیوانیت اور بربریت کا غلبہ تھا اور زنادقہ کی ذہنی و فکری زندگی مسخ ہو گئی تھی"[۱]

ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا ہے:۔

وکثیرًا ما یستدل ھذا النبی فی مطالبة بما بقی عندھم من الشریعة الاولی[۲]

"وہ بسا اوقات آنے والا نبی اپنے مفہوم و مطالب کی وضاحت میں پہلی شریعت کی جو چیزیں باقی رہ گئی ہیں ان سے استدلال کرتا ہے"

یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم میں مختلف نبیوں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اقتدا اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے۔

فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ (الانعام: ۹۰)

"ان کی ہدایت کی آپ بھی پیروی کیجیے"

غرض رسول اللہ ﷺ نے اس طرح الٰہی حکمت اور بنیادی اصول کی روشنی میں پرانی موجود چیزوں اور نئی توضیحات کو سامنے رکھ کر حالات و زمانہ کے مناسب ایک نئی شریعت کی تکمیل فرمائی تھی۔

معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی احکام دو حصوں میں منقسم ہیں

معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی تصریحات دو بڑے حصوں میں منقسم ہیں۔

۱۔ حوالۂ بالا۔

۲۔ حوالۂ بالا ۹۰۔

(ا) قوم ابھی ابتدائی مرحلے سے گذر رہی تھی۔ نہ اس کی ٹھیک تنظیم ہو پائی تھی اور نہ اس کا اخلاقی شعور ابھی بیدار ہوا تھا۔ ایسی حالت میں صرف چند بنیادی عقاید و اعمال کی ضرورت تھی جو بڑی حد تک اس میں مشترک اور وہ ان سے مانوس ہو تاکہ فکری و عملی انتشار ختم ہو کر قوم میں ہمدردی و مرکزیت کی روح پیدا ہو۔ پھر ایک مقصد و مرکز کے ماتحت متحد ہو کر آگے کے مراحل وہ طے کرے۔ اس کے علاوہ ترغیب و ترہیب سے متعلق چند مسلم واقعات کا تذکرہ بھی ضروری تھا جن سے عبرت و نصیحت حاصل ہو اور وہ اندھی تقلید کے بجائے تنقیدی شعور سے کام لینا سیکھے اور توہم پرستی سے نکل کر حقیقت کو پہچانے۔ اس ابتدائی مرحلہ میں قرآن حکیم کا جو حصہ نازل ہوا ہے وہ توحید و رسالت، جزا و سزا اور مکارم اخلاق وغیرہ کے بیان تک محدود ہے۔ اس سلسلہ میں جو چیزیں مفید ہو سکتی تھیں، مثلاً گذشتہ قوموں کے سبق آموز حالات و واقعات، مذہبی تعلیم کی روح اور الٰہی حکمت سے خود ان کے انحراف کے نتائج وغیرہ، ان کا بھی اجمالاً تذکرہ ہے۔

بہر حال اس مرحلہ میں جو کچھ بھی بیان ہوا وہ بڑی حد تک قوم کے نزدیک مسلم تھا۔ اس کی اہمیت و افادیت اور اصل حقیقت سے انکار اس کے لیے نہایت مشکل تھا۔

قومی و جماعتی زندگی میں یہی مرحلہ سب سے زیادہ نازک اور اہم ہوتا ہے۔ اسی کی درستگی اور استواری پر قوم کی فلاح و کامیابی کا دارو مدار ہوتا ہے اور اس میں معمولی کوتاہی کا خمیازہ آخر تک بھگتنا پڑتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ مکی دور کہلاتا ہے اور قرآن حکیم کا تقریباً $\frac{19}{30}$ حصہ اسی دور کی نوک پلک درست کرنے پر مشتمل ہے۔ اس حصہ میں زیادہ تر چھوٹی چھوٹی آیتیں ہیں اور خطاب عام طور پر "یا ایہا الناس" سے کیا گیا ہے۔

(ب) قوم ایسے مرحلہ پر پہنچ گئی تھی کہ اس کی ذہنی فضا بڑی حد تک ہموار اور اخلاقی شعور بیدار ہو چکا تھا۔ حق و باطل میں امتیاز قائم ہو کر حق اپنی علیحدہ تنظیم کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا۔ اس حالت کے لیے تفصیلی احکام کی ضرورت اور زندگی کے مختلف گوشوں سے متعلق بنیادی ہدایات درکار تھیں۔ چنانچہ قرآن حکیم کے اس حصہ میں عموماً زیادہ ایسے ہی مسائل ہیں اور خطاب بھی یا ایہا الذین آمنوا سے کیا گیا

ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ مدنی دَور کہلاتا ہے اور اس دَور کی زیادہ تر طویل اور تفصیلی ہدایات پر مشتمل ہیں۔

اس طرح قرآن حکیم ۲۳ سال میں بتدریج نازل ہوا ہے۔ ۱۳ سال مکی دَور کے ہیں اور ۱۰ سال مدنی دَور کے ہیں۔

دونوں دَور کے احکام و نصوص میں چند باتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہے

دونوں دَور کے احکام و نصوص میں درج ذیل باتوں کو پیش نظر رکھنا اور ان میں غور و فکر کرنا ضروری ہے۔

(۱) بنیادی اور عمومی حیثیت سے احکام میں انسانی طبیعت و مزاج کے لحاظ سے کن کن باتوں کی رعایت کی گئی ہے۔

(۲) آیتوں کے نزول کا پس منظر اور اس کے محرکات و اسباب کیا ہیں؟

(۳) قوانین کے اجرا میں معاشرتی اور سماجی حالت کی کتنی رعایت کی گئی ہے اور ان حالات کے پیش نظر قوانین کو کتنے مدارج سے گذارا گیا ہے۔

(۴) ایک حکم کے بعد دوسرا اس کے متوازی حکم کس بنا پر آیا ہے۔

(۵) احکام میں وہ کون سی حکمت و علت مضمر ہے جس کی بنا، پر وہ مادی اور روحانی فوائد کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

(۶) اصول و کلیات میں کیا روح کار فرما ہے اور کس قسم کے مزاج کا وہ پتہ دیتے ہیں؟

(۷) جزوی قوانین کس روح کے مظہر ہیں؟ اور ان میں معاشرتی اور رواجی حالت کا کس قدر اثر ہے؟

(۸) کن احکام میں اس کی روح اور قالب دونوں مقصود ہیں اور کن میں صرف روح مقصود ہے، قالب مقصود نہیں؟

اوامر و نواہی میں قرآن حکیم کے اصول

پہلا اصول عدم حرج ہے

قرآن حکیم کی روح اور اصول و کلیات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ماخذ قانون نے تشکیل قانون کے مرحلہ میں انسانی طبیعت و مزاج کے پیش نظر ذیل کے اصول کی رعایت لازمی قرار دی ہے۔

(۱) عدم حرج۔

(۲) قلت تکلیف۔

(۳) تدریج۔

(۴) اور نسخ۔

عدم حرج

حرج کے معنی "تنگی" ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے حرج کی تفسیر ضیق کے ساتھ مروی ہے[۱]۔

مطلب یہ ہے کہ قوانین ایسے ہوں جن میں آسانی اور سہولت ملحوظ رکھی گئی ہو نہ کہ تنگی اور ایسی دشواری کہ انسان کی برداشت سے باہر ہو اور اس کا مناسب حل نہ موجود ہو۔ اس اصول کی تائید درج ذیل آیات و روایات سے ہوتی ہے۔

(۱) يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ (البقرہ: ۱۸۵)

"اللہ آسانی چاہتا ہے، دشواری اور تنگی نہیں چاہتا ہے۔"

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔ (الحج: ۷۸)

"اللہ نے دین کے معاملہ میں تمہارے لیے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔"

---

[۱] ملاحظہ ہو تفسیر کشاف ص ۲۹۲ و تفسیر کبیر جلد ۲ ص ۱۳۸ و حاشیہ تفسیر کبیر صفحہ ۳۸۰۔

مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔ (المائدہ ۶:۶)

"اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تمہیں کسی دشواری میں مبتلا کرے، بلکہ اس کا اصل مقصد تمہیں پاک وصاف کرنا ہے۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو موسیٰ اشعری اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو دینی معاملات کا انتظام سپرد کرتے وقت فرمایا:۔

(۱) یسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا ولا تختلفا[1]

"آسانی کرنا، مشکل میں نہ ڈالنا، رغبت دلانا، نفرت نہ دلانا، موافقت کے جذبہ کو فروغ دینا، اختلاف نہ ڈالنا۔"

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:۔

(۲) بعثت بالحنفية السمحة۔ (الحدیث)۔

"میں آسان دین حنیفی دے کر بھیجا گیا ہوں۔"

دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں:۔

(۳) احب الدین الی اللہ الحنفیة السمحة[2] (الحدیث)

"اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین حنیفی ہے جو آسان ہے۔"

ایک اور جگہ ہے:۔

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام[3]

"اسلام میں نہ تو کسی کو تکلیف دینا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے۔"

مسواک کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

---

[1] بخاری ومسلم از مشکوٰۃ ص ۳۲۳۔

[2] بخاری شعاب الدین یسر۔

[3] منتقی و دار قطنی۔

(۵) لو لا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک عند کل صلوة[1]

"اگر مجھے اس بات کا اندیشہ نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو میں ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا وجوبی حکم دیتا۔"

کعبہ کے ایک حصہ (حطیم) کو خانہ کعبہ کے ساتھ نہ شامل کرنے کی وجہ بتاتے ہوئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:۔

(۶) لو لا حداثة قومك بالكفر لنقضت الكعبة وبنيتها على اساس ابراهيم[2]

"اگر نئی نئی تیری قوم کفر سے اسلام میں نہ داخل ہوئی ہوتی تو میں کعبہ کو توڑ کر اساس ابراہیم پر اس کو بناتا (اور حطیم کو اس میں شامل کرتا)۔"

انتخاب کے سلسلہ میں آپ کا عام دستور تھا کہ جب آپ کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کا اختیار دیا جاتا تو آپ اس میں آسان تر کو اختیار فرماتے، بشرطیکہ اس میں گناہ نہ ہوتا "وما خیر بین شیئین الا اختار ایسرهما ما لم یکن اثما"[3]

ان تشریحات کا یہ مطلب نہیں ہے کہ احکام کی بجا آوری میں معمولی تکلیف بھی نہیں اٹھانی پڑتی ہے یا کسی دشواری اور تنگی پیش آنے کی صورت میں بالکلیہ آزادی دے دی جاتی ہے اور اس کے مناسب حل کی طرف رجوع کرنے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ اگر ایسا سمجھا گیا تو انسان کے مکلف ہونے کے معنی ہی بے کار ہو جائیں گے اور احکام شرعیہ کا سارا وزن ختم ہو کر رہ جائے گا (تنگی و مشقت کی مزید تفصیل فقہی اصول و کلیات میں آئے گی)۔

---

[1] ترمذی وابو داؤد۔

[2] مسلم، جلد ۱ ص ۴۲۹۔

[3] ترمذی وبخاری، جلد ۲ ص ۱۰۸۲۔

دوسرا اصول قلت تکلیف ہے

قلت تکلیف

یہ عدم حرج کا لازمی نتیجہ ہے، کیونکہ قوانین میں جس قدر تنگیاں اور دشواریاں ہوں گی اسی قدر تکلیف میں زیادتی ہوگی۔

درج ذیل آیات میں اس اصول کی طرف اشارہ ہے۔

(۱) لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔ (البقرہ: ۲۸۶)

"اللہ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بار نہیں ڈالتا"

مفسرین نے آیت کا یہ مطلب بیان کیا ہے۔

لا یکلفها الا ما یتسع فیه طوقه ویتیسر علیه دون مدى الطاقة والمجهود[1]

"اللہ انسان کو اتنی ہی تکلیف دیتا ہے جتنی کہ اس کی طاقت کے موافق ہوتی ہے اور وہ آسانی کے ساتھ برداشت کر لیتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ انتہائی طاقت اور پورا زور لگانا پڑے"

دوسری آیت یہ ہے:۔

(۲) يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا۔ (النساء: ۲۸)

"اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے بوجھ کو ہلکا کرے اور (واقعہ یہ ہے کہ) انسان (طبیعت کا) کمزور پیدا کیا گیا ہے۔"

رسول اللہؐ کی بعثت کا یہ مقصد بیان کیا گیا ہے:۔

(۳) وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ۔ (الاعراف: ۱۵۷)

---

۱ تفسیر کشاف ص ۲۹۲ تفسیر مظہری جلد ۶ ص ۱۲۸ حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۰۰۔

"وہ اللہ کا رسول اس بوجھ سے نجات دلاتا ہے جس کے نیچے وہ دبے ہوئے ہیں"

(۴) يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْـَٔلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَاِنْ تَسْـَٔلُوْا عَنْهَا حِيْنَ يُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَ لَكُمْ (المائدہ: ۱۰۱)

"اے ایمان والو! ان چیزوں کے متعلق سوالات نہ کرو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری لگیں۔ اگر قرآن کے نزول کے وقت ان چیزوں کے متعلق سوال کرو گے تو تم پر ظاہر کر دی جائیں گی (لیکن اس کا نتیجہ خود تمہارے لیے اچھا نہ ہوگا)"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل فرمودات سے مذکورہ اصول کی تائید ہوتی ہے۔ ایک موقع پر رسول اللہؐ نے فرمایا:۔

ان الله فرض فرائض فلا تضیعوها وحد حدودا فلا تعتدوها وحرم اشیاء فلا تنتهکوها وسکت عن اشیاء رحمة لکم من غیر نسیان فلا تبحثوا عنها[1]

"اللہ نے فرائض مقرر کیے ہیں ان کو ضائع نہ کرو۔ حدود مقرر کر دیے ہیں ان سے آگے نہ بڑھو۔ جو چیزیں حرام کر دی ہیں ان کی پردہ دری نہ کرو اور جن چیزوں سے بغیر بھولے ہوئے خاموشی اختیار کی ہے محض تم پر مہربانی کرنے کے لیے ان کے متعلق کرید نہ کرو۔"

ایک جگہ آسانی اور سہولت کے ضمن میں ہے:۔

وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم واختلافهم على انبيائهم[2]

---

۱ دارقطنی از مشکوٰة کتاب الاعتصام۔

۲ مسلم۔

"تم سے پہلے جو لوگ تھے وہ اپنے کثرت سوالات (مسائل) اور اپنے انبیاء سے اختلاف کرنے کی بنا پر ہلاک ہوئے۔"

ایک اور جگہ ہے:-

ان الدین یسر ولن یشاد الدین احد الا غلبہ [1]

"دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں مبالغہ کرتا ہے اس پر وہ غالب آجاتا ہے۔"

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ احکام و قوانین میں آسانی و سہولت ملحوظ ہونی چاہیے نہ کہ ایسی مشقت و تکلیف کہ انسان کی ہمت اور حوصلہ سے باہر ہو۔

تیسرا اصول "تدریج" ہے

تدریج

قرآنی احکام ۲۳ سال کی مدت میں حالات و تقاضا کے لحاظ سے نازل ہوئے ہیں۔ ابتدا میں مجمل احکام عقاید و عبادات سے متعلق تھے اور بعد میں مفصل احکام معاشرتی و تمدنی معاملات وغیرہ سے متعلق تھے۔ قومی اور جماعتی زندگی کی جیسی تربیت ہوتی گئی اور اس میں تحمل و انگیز کی جتنی صلاحیت بڑھتی گئی، اسی مناسبت سے غذا اور دوا کی تجویز ہوتی رہی۔ ابتدا میں بچہ کو صرف دودھ پر رکھا گیا۔ یہ دودھ ایک طرف غذا کا کام دیتا رہا اور دوسری طرف زیادہ ثقیل غذا ہضم کرنے کی صلاحیت پیدا کرتا رہا۔ درمیان میں وقتاً فوقتاً برداشت کے مطابق دوسری مقویات کا بھی استعمال کرایا جاتا رہا، تا آنکہ بچہ اس قابل بن گیا کہ وہ غذا کو ہضم کر سکے۔ پھر غذا کے دینے میں بھی اس کی طبیعت اور مزاج کی پوری رعایت ملحوظ رکھی گئی تھی، یعنی نہ ایک ہی وقت میں ثقیل غذا دی گئی اور نہ انواع و اقسام کی غذاؤں کو ایک ہی وقت میں دینے کی کوشش کی گئی۔ غرض مجموعی حیثیت سے اوامر و نواہی میں تدریج ترقی کے مدارج طے کرائے گئے، حتیٰ کہ نماز روزہ وغیرہ

[1] بخاری و مشکوٰۃ، باب قصد العمل۔

اوامر اور شراب، جوئے وغیرہ نواہی میں جو انداز اختیار کیا گیا ہے اور قوت ہضم کے عملی معائنہ کے بعد جن مختلف مراحل سے گزارا گیا ہے، عہد نبوت کی تاریخ کا طالب علم ان سے بخوبی واقف ہے۔

مذکورہ طریقۂ کار اور تدریجی ارتقاء قانون کی دنیا میں یہ ذہنیت پیدا کرانا چاہتا ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اور کوئی نظام اوپر سے نہیں مسلط کیا جا سکتا ہے، بلکہ اندر سے ابھرتا ہے اور جڑ سے رس رس کر نکلتا ہے اور وہی قانون کامیاب ہوتا ہے جو انسان کی فطرت اور تربیت یافتہ رجحانات سے موافقت کرتا ہے۔ تکمیل شریعت کا یہ پہلو بھی تکمیلی حیثیت رکھتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

ان اللہ لم یدع شیئا من الکرامۃ والبر الا اعطاہ ھذہ الامۃ ومن کرامتہ واحسانہ انہ لم یوجب علیہم الشرائع دفعۃ واحدۃ ولکن اوجب علیہم مرۃ بعد مرۃ۔ [1]

"فضیلت و کرامت کی کوئی بات ایسی نہیں رہی جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا نہ فرمایا ہو، یہ بھی اسی کا فضل و احسان ہے کہ شرائع (احکام) کو اس نے ایک ہی دفعہ میں نہیں اتارا، بلکہ یکے بعد دیگرے رفتہ رفتہ واجب کیا۔"

اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی درج ذیل تصریح نہایت وقیع اور دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے:-

انما نزل اول ما نزل سورۃ من المفصل فیہا ذکر الجنۃ والنار حتی اذا ثاب الناس الی الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل اول بشئ لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر ابدا ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا ابدا [2]

[1] قرطبی، جلد ۳ صفحہ ۵۲۔

[2] بخاری، جلد ۲ صفحہ ۷۴۶۔

"پہلے مفصل (سورۂ حجرات سے آخر قرآن تک) کی وہ سورت نازل ہوئی جس میں جنت و دوزخ (ترغیب و ترہیب) کا ذکر ہے۔ پھر جب لوگ اسلام پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہوگئے تو پھر حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے۔ اگر مثلاً شراب نہ پینے کا حکم اول ہی دن نازل ہوتا تو لوگ یہ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہ چھوڑیں گے۔ اسی طرح ابتدا ہی میں زنا چھوڑنے کا حکم نازل ہوتا تو لوگ کہہ اٹھتے کہ ہم اس سے ہرگز نہ باز آئیں گے۔"

اس طریق سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قانون کے اجراء میں تدریجی طریقہ کار اختیار کرنا چاہیے اور زیادہ زور تعلیم و تربیت (ذہنی فضا ہموار کرنے) پر دینا چاہیے، نیز ابتدائی مرحلہ میں قوانین کم ہونے چاہئیں کہ آسانی کے ساتھ ان کا علم حاصل کیا جا سکے اور عمل میں زیادہ دشواری نہ ہو، پھر جیسی جیسی فضا ہموار ہوتی جائے، زندگی کے مختلف گوشوں میں شرعی قوانین کا نفاذ ہوتا رہے۔

چوتھا اصول نسخ ہے

نسخ

نسخ کے دو مطلب ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ پہلا حکم بالکلیہ ختم کر دیا جائے اور

(۲) دوسرے یہ کہ حالات و تقاضا کے لحاظ سے پہلے حکم میں کسی قسم کی ترمیم کر دی جائے، یعنی اگر وہ عام ہے تو اسے خاص بنا دیا جائے، مطلق ہے تو مقید کر دیا جائے۔ بغرض قاعدہ کے مطابق اس کا استعمال محدود بنا دیا جائے۔ پہلے کا تعلق ماقبل کی شریعت سے ہے، جیساکہ درج ذیل آیت میں اس کی طرف اشارہ ہے:۔

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا ؎۱ (البقرہ: ۱۰۶)

؎۱ احکام القرآن۔

"(ہمارا مقررہ قانون ہے) کہ ہم اپنے احکام میں سے جو کچھ منسوخ کر دیتے ہیں یا فراموش ہو جانے دیتے ہیں تو اس کی جگہ اس سے بہتر یا اس جیسا حکم نازل کرتے ہیں۔"

محققین مفسرین کی رائے ہے کہ اس آیت میں ماقبل کی شریعت کی منسوخیت کا ذکر ہے، جیساکہ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں:۔

انما ذکر فیها من النسخ فانما المراد به نسخ شرائع الانبیاء المتقدمین ؎۱

"آیت میں نسخ کا تذکرہ ہے، اس سے مراد سابق انبیاء کی شریعتوں کا نسخ ہے۔"

ابومسلم اصفہانیؒ متوفی ۳۲۲ھ کی یہی رائے ہے، چنانچہ امام فخرالدین رازیؒ نے اپنی تفسیر میں قرآن حکیم کی ان آیتوں کے ضمن میں جن کو بعضوں نے منسوخ مانا ہے، ابومسلم کا قول عدم نسخ کے بارے میں نقل کیا ہے اور ان کی بیان کردہ توجیہ کو ذکر کیا ہے جس سے امام صاحب کا رجحان بھی عدم نسخ کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

قرآن حکیم میں نسخ کی حیثیت

اور دوسرے کا تعلق شریعت محمدیہ سے ہے، لیکن اس نسخ کی حیثیت تعبیر و تفسیر کی ہے نہ کہ حقیقی نسخ کی۔ اسی بنا پر فقہاء نے اس کا تذکرہ "بیان" کے ضمن میں کیا ہے ؎۱ نیز قرآنی احکام میں نسخ کے سلسلہ میں سلف سے جو معنی منقول ہیں، وہ یہ ہیں:۔

هو رفع الظاهر لتخصیص او تقیید او شرط او مانع فهذا اکثر من السلف یسمیه نسخا ؎۲

"کسی تخصیص، تقیید، شرط یا مانع کی وجہ سے ظاہری حکم کو نظر انداز کر دینا عمومی طور پر سلف اسی کا نام نسخ رکھتے ہیں۔"

؎۱ توضیح تلویح ص۳۳۳ وغیرہ۔

؎۲ اعلام الموقعین۔

ایک اور موقع پر علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:۔

ومن ادعامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحکم بجملة تارة وهو اصطلاح المتاخرين ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة اما بتخصيص او تقييد اوحمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه حتى انهم يسمعون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد بغير ذلك بل بامر خارج عنه ؎

”ناسخ منسوخ سے اکثر سلف کبھی تو بالکلیہ حکم کا نسخ مراد لیتے ہیں، متاخرین کی یہی اصطلاح ہے اور کبھی عام، مطلق اور ظاہر وغیرہ کی ظاہری دلالت کا ”رفع“ مراد لیتے ہیں۔ اس کی چند صورتیں ہیں۔ عام کی تخصیص، مطلق کو مقید کرنا یا مطلق سے مقید ہی مراد لینا، تفسیر، تبیین، حتیٰ کہ استثناء، شرط اور صفت کو بھی نسخ کہتے ہیں، کیونکہ یہ سب ظاہری دلالت کی رفع اور بیان مراد کو شامل ہوتے ہیں جو ظاہر کے ماسوا بلکہ اس سے خارج ہوتا ہے“

جب قرآنی احکام معاشرتی حالات کی بناء پر ۲۳ سال کی مدت میں بتدریج نازل ہوئے ہیں تو موقع اور محل کو بہانہ بنا کر کسی حکم کے بالکلیہ ختم کر دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ حالات و تقاضا کی مناسبت سے روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے توسیع و تخفیف، تعمیم و تخصیص کی صورت ہی مراد ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اس صورت کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہ ہوں تو اسلامی فقہ کی لچک اور وہ عملی استعداد ختم ہو جاتی ہے، جس نے اس کو ہر دور اور ہر زمانہ کے لیے فیصلہ کن حیثیت دی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے:۔

؎ حوالہ بالا، جلد ۱ ص ۳۹۔

والثاني ان يكون شئ مظنة مصلحة او مفسدة فيحكم عليه حسب ذلك ثم ياتي زمان لا يكون فيه مظنة لها فيتغير الحكم ؎

”نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مصلحت کی رعایت سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی حکم دیا جائے، پھر ایسا زمانہ آجائے کہ اس میں یہ مقصود نہ رہ جائے تو وہ حکم بدل جائے گا۔“

حقیقی نسخ اس کو اس بناء پر نہیں کہتے ہیں کہ مثلاً ایک دور میں معاشرتی حالات کی بناء پر کسی حکم کی عمومیت میں خصوصیت پیدا کر لی گئی، پھر کچھ دنوں بعد قومی زندگی میں سابقہ حالات ابھر آئے تو لازمی طور سے وہ عمومیت پھر واپس آجائے گی۔ حقیقی نسخ اگر ہوتا جیسا کہ ما قبل کی شریعتوں میں ہوا ہے تو دوبارہ واپسی کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ طریقہ کار سماجی زندگی کے لیے نہایت ضروری ہے اور قانون کو معاشرتی حالات کے مطابق ڈھالنے میں اس سے بڑی تقویت حاصل ہوتی ہے۔

اس کی مثال ماہر طبیب کے اس نسخہ کی سمجھنا چاہیے جس میں وہ نبض کی حرکت، مریض کی حرارت، مرض اور مزاج کی کیفیت و نوعیت کی بناء پر جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے اور اگر کبھی سابقہ حالت پھر واپس آجاتی ہے یا کسی اہم مضرت کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے تو سابقہ لکھی ہوئی دوائیں پھر استعمال کرانے لگتا ہے، بعینہ اس کا یہی رویہ تجویز کی ہوئی غذا کے بارے میں ہوتا ہے۔

نسخ سے مستنبط اصول کی تشریح

قرآن حکیم کے مذکورہ طریق کار سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قوت نافذہ ارباب علم و نظر کے مشورہ سے وقتی و معاشرتی مصالح کے پیش نظر بعض شرعی احکام میں ترمیم کر سکتی ہے، جیسا کہ سلف کے زمانہ میں اس پر عمل درآمد ہوتا رہا ہے اور قاضی بیضاوی

؎ حجۃ اللہ البالغہ، جلد ۱ ص ۱۳۲۔

کی درج ذیل تصریح میں اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے:۔

وذلك لان الاحكام شرعت والآيات نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم فضلا من الله ورحمة وذلك يختلف باختلاف الاعصار والاشخاص كاسباب المعاش فان النافع في عصر واحد يضر في غيره[1]

"جواز نسخ اس لیے کہ اللہ کے فضل و مہربانی سے بندوں کے مصالح اور ان کے نفوس کی تکمیل کے لیے احکام مقرر ہوئے اور آیتیں نازل ہوئیں اور یہ مصالح اشخاص اور زمانہ کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں جیسے معاش کے وسائل و ذرائع وغیرہ۔ بسا اوقات ایک زمانہ میں جو چیز نافع ہوتی ہے وہ دوسرے میں مضر ہوتی ہے"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے "تفردات" اس بارے میں کافی شہرت رکھتے ہیں۔ وہ دراصل اس نوع کے "تفردات" نہیں ہیں کہ کسی شخص کی ذاتی رائے و قیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، بلکہ اسی اصول کے ماتحت روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے قرآنی احکام کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی بہترین شکل تھی جو بعد والوں کے لیے دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی طریق کار سے استحسان، استصلاح، تعدیل، تبدل احکام بہ تبدل زمان وغیرہ اصول اخذ کیے ہیں اور انہیں "ماخذ قانون" کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔

فقہ کے ذخیرہ رد المحتار وغیرہ میں بہت سی صورتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن میں وقتی مصالح کی بناء پر "قوت نفاذ" کے اختیارات اتنے وسیع ملنے گئے ہیں کہ بعض جائز معاملات کو بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی ہے اور حکم کے نفاذ کو

---

[1] بیضاوی، ص۹۔

موخر کر سکتی ہے تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، البتہ یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ فقہاء نے تعمیم تخصیص وغیرہ کے جو قواعد مقرر کیے ہیں انہیں بالکلیہ نظر انداز کرنے کی صورت میں بے لگام عقل و ہوس کے مفاسد سے بچنے کی کوئی شکل نہیں ہے۔

پانچواں اصول شانِ نزول

شانِ نزول سے خاص واقعہ نہیں، بلکہ حالت وکیفیت مراد ہوتی ہے

قرآنی تصریحات میں موقع و محل کی تعیین اور حالات و تقاضا کی مناسبت عمومی حیثیت سے مکی و مدنی تقسیم سے معلوم کی جاتی ہے اور خصوصی حیثیت سے شانِ نزول سے معلوم ہوتی ہے، لیکن شانِ نزول کے ضمن میں جو واقعات نقل کیے جاتے ہیں ان سے کوئی خاص واقعہ مراد نہیں ہوتا ہے، بلکہ لوگوں کی وہ حالت و کیفیت مقصود ہوتی ہے جو اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے اور جس پر وہ کلام بر سر موقع حاوی ہوتا ہے، یعنی معاشرہ کو جو احوال و مسائل درپیش ہوتے ہیں، یہ واقعات ان کی نمائندگی اور نشان دہی کر کے حالات کو سمجھنے کے لیے مواد کی فراہمی کرتے ہیں۔

یہ نمائندگی اور نشان دہی اسی حد تک معتبر ہے جس حد تک کہ ان کی تائید قرآن حکیم کی ان تصریحات سے ہوتی ہو جن کے بارے میں یہ واقعات منقول ہیں اور اگر کہیں ایسا ہو کہ الفاظ و معانی سے جو کچھ مترشح ہوتا ہے، یہ واقعات اس کے خلاف کی نشان دہی کریں یا ان کے معتبر مان لینے میں کسی اصول کلیہ پر زد پڑنے کا اندیشہ ہو تو پھر ان واقعات کی کوئی حیثیت نہ ہوگی، بلکہ قرآنی آیات ہی مستقل بالذات ہوں گی۔ اسی بناء پر محققین مفسرین کی رائے ہے کہ اصل شانِ نزول وہ ہے جو آیات کے سیاق و سباق اور الفاظ و معانی سے ابھرے، نیز موقع و محل کی تعیین اور حالات کی مناسبت وہی معتبر ہے جو قرآنی تصریحات سے مترشح ہو، جیسا کہ اس کی تائید علامہ سیوطی کے درج ذیل اشارات سے ہوتی ہے:۔

وہ زرکشیؒ نے "برہان" میں لکھا ہے کہ صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کی عام

عادت یہ کہنے کی ہے کہ فلاں آیت فلاں بارے میں نازل ہوئی۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے۔ گویا آیت حکم پر ایک قسم کا استدلال ہے نہ کہ اس سے واقعہ کا نقل مقصود ہوتا ہے اور نہ یہ واقعہ بعینہٖ اس آیت کے نزول کا سبب ہوتا ہے، .... میں کہتا ہوں کہ اسباب نزول میں یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ آیت اسی زمانہ میں نازل ہوئی ہو جس زمانہ میں واقعہ پیش آیا ہے[1]"

آیات قرآنی سے شان نزول دریافت کرنے کی ایک مثال سے وضاحت

آیات قرآنی سے اسباب نزول دریافت کرنے کی مثال ماہر طبیب جیسی ہے کہ وہ نسخہ دیکھ کر اس مرض کا پتہ لگا لیتا ہے جس کے لیے نسخہ لکھا گیا ہے اور دواؤں کے خواص و اثرات پر غور کر کے مریض کے مزاج اور کیفیات کا مطالعہ کر لیتا ہے اور مریض کے زبانی بیان سے مزید تائید کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعہ طبیب اپنی رائے کو تقویت پہنچاتا ہے۔

قرآن حکیم کا اس انداز سے مطالعہ کرنے میں سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ اصول وکلیات ابھر کر سامنے آئیں گے جو مطلوب و مقصود ہیں اور پھر ان کے ذریعہ استدلال واستنباط میں سہولت ہوگی، نیز موقع و محل پر منطبق کرنے کی راہیں ہموار ہوں گی اور شان نزول سے تشریحی و تائیدی فائدے کے علاوہ نہایت اہم فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ حکم کی حکمت و علت کی طرف رہنمائی ہوگی، جس سے فکر و نظر میں وسعت اور حکم کو حالات و تقاضا کے مطابق عملی شکل دینے کی صلاحیت پیدا ہوگی۔

چھٹا اصول حکمت و علت

حکمت و علت کی دریافت کیلیے پورے نظام پر فکری و عملی نظر درکار ہے

قرآنی مباحث میں حکمت و علت کی بحث نہایت نفیس اور عمیق ہے۔ اسی کی

[1] از مقدمہ تفسیر نظام القرآن، ص۲۳۔

وجہ سے ماضی و حال کا رشتہ ٹوٹنے نہیں پایا ہے۔ اساطین امت نے اس سلسلہ میں بڑا کام کیا ہے اور قرآنی تعلیمات کو انسانی فطرت سے ہم آہنگ ثابت کر کے اس کی ہمہ گیر پوزیشن کو واضح کیا ہے[1] یہاں بنیادی حیثیت سے صرف یہ بتانا ہے کہ جب تک قرآن حکیم کے فکری و عملی نظام پر گہری نظر نہ ہو اور انسان کی عملی زندگی میں وہ نظام جڑ نہ پکڑے اس وقت تک حکمت و علت کی دریافت میں صحیح زاویۂ نگاہ پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ زاویۂ نگاہ کے سلسلہ میں حسب ذیل چیزیں بالخصوص زیادہ اہم ہیں: دین اور دنیا کا تعلق، موت و حیات کا رشتہ، دنیا و آخرت میں جزا و سزا کا قانون، تہذیب نفس کے اصول، حقیقی فلاح و بہبود کی راہیں، انسانی فطرت، انفرادی و اجتماعی زندگی کی حدیں، زندگی کے حالات سے متعلق احکام، سلسلۂ ہدایت اور اس کا بتدریج ارتقاء، ملی مصلحت و سیاست اور استنباط قوانین کے طریقے وغیرہ (تفصیلی بحث قیاس کے باب میں آئے گی)۔

قرآن حکیم میں بہت سے احکام ایسے ہیں جن میں علتیں بیان کر دی گئی ہیں۔ ان سے استدلال واستنباط کے جو طریقے فقہاء نے مقرر کیے ہیں ان سے واقفیت بھی ضروری ہے، ورنہ حدود و قیود کی رعایت کیے بغیر غلط استدلال کا نتیجہ کہیں سے کہیں پہنچ سکتا ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم نے اوامر و نواہی کے سلسلہ میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے وہ بھی کافی اہمیت رکھتا ہے اور مقصود تک پہنچنے میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

ساتواں اصول عرب کی معاشرتی حالت

جزوی احکام میں عرب کی معاشرتی حالت کا جاننا ضروری ہے

قرآن حکیم کے جزوی احکام کے ذیل میں عرب کی معاشرتی حالت کا جائزہ لینا ضروری ہے، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان احکام میں اس وقت کے معاشرہ کا کہاں تک لحاظ رکھا

[1] اس بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی حجۃ اللہ البالغہ زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

گیا ہے جس کی بنا پر کن احکام کے نفاذ کو سردست مؤخر کیا جاسکتا ہے اور کن کی روح کو برقرار رکھتے ہوئے بدلے ہوئے حالات کے مطابق نیا جامہ تیار ہو سکتا ہے۔

دراصل اس بحث کا تعلق بڑی حد تک ہدایت الٰہی کی نوعیت و کیفیت سے ہے اس لیے ذیل میں کسی قدر تفصیلی ذکر کیا جاتا ہے، تاکہ مذکورہ مقام کے سمجھنے میں سہولت ہو۔

ہدایت الٰہی کے پیش نظر ہمیشہ دو مقصد رہے ہیں:-

(۱) قلبی و روحانی اصلاح اور

(۲) معاشرتی و تمدنی فلاح۔

ہدایت الٰہی میں دو قسم کے قوانین ہوتے ہیں

اس لحاظ سے اس میں دو قسم کے قوانین پائے جاتے رہے ہیں اور دونوں کی حیثیتیں ایک حد تک مختلف رہی ہیں۔

(۱) ایک وہ جن کی روح اور قالب یا معنی اور صورت دونوں ہی کو شریعت نے متعین کیا ہے اور مقصود ٹھہرایا ہے۔

(۲) دوسرے وہ جن کی صرف روح اور معنی مقصود ہیں قالب اور صورت مقصود نہیں ہیں۔

پہلی قسم کے قوانین غیر متبدل اور یکساں رہنے والے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہ شکل و صورت میں ہو سکتی ہے اور نہ روح و معنی میں اور دوسری قسم کے قوانین چونکہ سماجی و معاشرتی زندگی کے مختلف حالات، وقت اور موقع کی مناسبت کے تابع ہیں، اس لیے حالات کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کے ساتھ ان کی شکل و صورت بدل سکتی ہے۔ شارع حقیقی کی طرف سے صرف ان کی روح کی بقاء کا مطالبہ ہے، شکل و صورت کا حالات سے متاثر ہونا ناگزیر ہے، جیسا کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی درج ذیل تصریحات میں اس کی طرف اشارہ ہے:-

ان الشرائع لها معدات واسباب تشخصها وترجيح بعض محتملاتها على بعض ۵

۵ حجۃ اللہ البالغہ ص ۲۲ تا ۹۲۔

"شرائع (جزوی احکام و قوانین) کے بہت سے محرکات و اسباب ہوتے ہیں جو ان کو متعین کرتے ہیں اور بعض احتمالات کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں"۔

ایک اور جگہ ہے:-

يعتبر في الشرائع علوم مخزونة في القوم و معتقدات كامنة فيهم وعادات تتجارى فيهم ۵

"شرائع میں قوم کے علوم محفوظہ کا اعتبار ہوتا ہے، نیز ان معتقدات کو جو ان میں جڑ پکڑے ہوتے ہیں اور ان عادات کا جو ان میں سرایت ہوتی ہیں"۔

ہدایت الٰہی کے مجموعۂ قوانین میں پہلی قسم کے قانون کی حیثیت بمنزلہ روح اور بنیاد کے ہے کہ اسی کے ذریعہ قسم ثانی کے بارے میں پالیسی اور تمدنی فلاح کے بارے میں صحیح زاویۂ نگاہ کا تعین ہوتا ہے۔

دوسری قسم کے قوانین میں عرب کی معاشرتی حالت کا اثر ہے

رہی دوسری قسم تو یہ مسلمہ امر ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اپنے زمانہ کے رسم و رواج اور اخلاق و عادات سے متاثر ہوئے بغیر وجود میں نہیں آسکتا ہے، اس لیے لازمی طور سے عرب کے معاشرتی و سماجی حالات کا اثر اس میں سرایت ہے جس طرح فطری قاعدہ کے مطابق ایک مقنن (یا مقننہ جماعت) جب کسی ملک کے لیے قانون بناتا ہے تو سب سے پہلے ان احکام و مراسم پر نظر ڈالتا ہے جو اس ملک میں پہلے سے جاری یا رائج ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو وہ بعینہٖ اختیار کر لیتا ہے، بعض میں ترمیم و اصلاح کرتا ہے اور بعض کو وہ بالکلیہ ختم کر دیتا ہے، اسی طرح ہدایت الٰہی کو تبلیغ میں طریق کار اختیار کرنا ناگزیر ہوتا ہے۔

ہدایت الٰہی میں مروجہ احکام و مراسم کی رعایت کا ثبوت اور طریق کار

لیکن رائج شدہ احکام و مراسم کے ترک اور قبول میں ہمیشہ دو باتیں پیش نظر ہوتی ہیں

۵ حجۃ اللہ البالغہ ص ۲۲ تا ۹۲۔

(۱) ترک و قبول کے ہر مرحلہ میں معاشرہ کی حالت اور عوامی شعور کی کیفیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا جاتا ہے۔

(۲) جن قوانین یا مراسم کو قبول کیا جاتا ہے ان میں ہدایت الٰہی کی روح پھونکی جاتی ہے اور ان کو اس کے سانچے میں اس طرح ڈھالا جاتا ہے کہ وہ نظام الٰہی میں فٹ ہو جائیں۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت سے اس بحث پر روشنی پڑتی ہے:-

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۔ (آل عمران: ۹۳)

”ہر طعام بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا، مگر وہ جس کو اسرائیل (یعقوب علیہ السلام) نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔“

اس سے یہ کلیہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض احکام و مراسم مخصوص حالات و مصالح کے پیش نظر ہوتے ہیں اور اسی وقت تک باقی رہتے ہیں جب تک حالت اور مصلحت کا وجود باقی رہتا ہے۔ اسی طرح بعض احکام و مراسم زمانہ اور اشخاص کے مزاج پر موقوف ہوتے ہیں، مثلاً نوح علیہ السلام کی قوم زیادہ قوی و توانا تھی تو قوت شہوانیہ کو دبانے اور مزاج میں اعتدال کی کیفیت پیدا کرنے کے لیے روزہ وغیرہ کے احکام سخت کر دیئے گئے تھے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کی قوم نہایت سرکش تھی تو اس کے مزاج میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے سخت قسم کے قوانین نافذ کیے گئے تھے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:-

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۔ (النساء: ۱۶۰)

”یہودیوں کے ظلم کی وجہ سے ہم نے کئی ایک اچھی چیزیں ان پر حرام کر دیں جو (پہلے) ان کے لیے حلال تھیں اور نیز اس وجہ سے کہ وہ لوگوں کو اللہ کی راہ سے بہت روکنے لگے تھے۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اشخاص کے مزاج و حالات کی مناسبت سے سوالات

کے مختلف جوابات دیئے ہیں، مثلاً کسی شخص سے والدین کی خدمت کو سب سے بڑی نیکی فرمایا، کسی سے جہاد کو اور کسی سے احسان و سلوک کو، غرض جس شخص میں جس چیز کی ضرورت دیکھی، مزاج کی مناسبت سے اسی پر زیادہ زور دیا۔ حالات کی تبدیلی سے احکام و قوانین میں تبدیلی کی مثالیں بھی بکثرت احادیث میں ملتی ہیں۔ تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

انبیاء قوم کے طبیب ہوتے ہیں اور مزاج کی مناسبت سے ان کی تشخیص و تجویز ہوتی ہے

دراصل انبیاء علیہم السلام قوم کے طبیب ہوتے ہیں اور وہ قوم، مرض اور مزاج کی مناسبت سے غذا اور دوا تجویز کرتے ہیں۔

جس طرح ایک کامل طبیب تشخیص و تجویز کے ہر مرحلہ میں گرمی، سردی، قویٰ، مزاج، عمر وغیرہ کی رعایت ضروری سمجھتا ہے، اسی طرح روحانی طبیب مزاج کو معتدل رکھنے کے لیے مذکورہ بالا تمام باتوں کی رعایت ضروری جانتا ہے اور انہی کی مناسبت سے پرہیز، دوا اور غذا تجویز کرتا ہے، جیسا کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:-

انما مثله كمثل الطبيب يعمل الى حفظ المزاج المعتدل في جميع الاحوال تتخلف احكامه باختلاف الاشخاص و الزمان فيامر الشاب بما لا يامر الشائب ويامر في الصيف بالنوم في الجو لما يرى ان الجو مظنة الاعتدال حينئذ و يامر في الشتاء بالنوم داخل البيت لما يرى انه مظنة البرد حينئذ[1]

”رسول اللہ ﷺ کی مثال طبیب جیسی ہے کہ وہ ہر حالت میں معتدل مزاج کی حفاظت ضروری سمجھتا ہے۔ طبیب کے احکام تشخیص و تجویز کے، زمانہ اور اشخاص کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ جو جوان کے لیے جو تجویز کرتا ہے بوڑھے کے لیے وہ نہیں کرتا ہے، موسم گرما میں کھلی فضا میں سونے کے لیے

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص۹۵۔

کھلاتے اور موسم سرما میں گھروں کے اندر سلاتے ہیں۔ موسم کے اس اختلاف کی بنا پر اعتدال مزاج کی رعایت کے لیے اپنے احکام کے اختلاف کو وہ ضروری قرار دیتا ہے اور اسی پر اس کا عمل درآمد رہتا ہے۔

تشخیص و تجویز کے حدود

مگر تشخیص و تجویز کے معاملہ میں انبیاء علیہم السلام کی نہ تو بالکلیہ خود مختارانہ حیثیت ہوتی ہے کہ اپنی مرضی سے جو چاہیں کر دیں یا جو قواعد و قوانین چاہیں مقرر کر دیں اور نہ بالکلیہ وہ پابند ہوتے ہیں کہ ہر چھوٹے بڑے فیصلہ میں صریح ہدایت کے محتاج ہوں، بلکہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وحی کے مختلف طریقوں کے ذریعہ ان کو ہدایت الٰہی کے بنیادی اصول بتا دیئے جاتے اور اس کی کل پالیسی سمجھا دی جاتی ہے اور مجموعی طور پر مزاج سے روشناس کرا دیا جاتا ہے۔ اس انتظام کے بعد حالات و تقاضا کی مناسبت سے جو ضرورتیں پیش آتی رہتی ہیں، اگر ان کے بارے میں کوئی صریح ہدایت آجاتی ہے تو فبہا، ورنہ وہ اسی پالیسی اور مزاج کی رعایت سے اور ان ہی بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنے اجتہاد سے حکم صادر کر دیتے ہیں اور اس حکم کو الٰہی نظام میں قانونی حیثیت دی جاتی ہے۔ اب اگر اس حکم کی حیثیت کسی مصلحت پر مبنی ہونے یا کسی خاص امر کی رعایت کی وجہ سے وقتی رعایت ہوتی ہے تو اس مصلحت کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم بھی ختم ہو جاتا ہے یا ملتوی کر دیا جاتا ہے، ورنہ دیگر الٰہی قوانین کی طرح اس حکم پر عمل درآمد بھی باقی رہتا ہے۔

خطاء اجتہادی پر آگاہی و تنبیہ

اس انتظام کے باوجود قدرت کی جانب سے یہ احتیاط برتی جاتی ہے کہ اگر کسی وقت حالات کا جائزہ لینے میں انبیاء علیہم السلام سے کوئی لغزش ہو گئی جس کی بنا پر کوئی غیر اولیٰ حکم صادر ہو گیا تو فوراً اس سے آگاہ کر کے تلافی مافات کر دی جاتی ہے، اس طرح خطائے اجتہادی پر قائم رہنے اور اولیٰ کے مقابلہ میں غیر اولیٰ کو ترجیح دینے سے حفاظت ہوتی رہتی ہے۔

چنانچہ قرآن حکیم میں اس قسم کی بعض مثالیں موجود ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتماعی معاملہ میں نظریہ رحمت کے پیشِ نظر کوئی حکم دیا، لیکن نظریہ عدل کے اعتبار سے وہ موزوں نہ تھا تو اجتماعی مفاد کے پیشِ نظر آپ کو اس سے مطلع کر دیا گیا یا ذاتی معاملہ میں آپ نے کوئی ایسا عمل کیا جو آپ کی قدر و منزلت کے لیے مناسب نہ تھا تو فوراً اس سے خبردار کیا گیا (مثالوں کی گنجائش نہیں ہے)۔ اس انتظام و احتیاط کی بنا پر بلاشبہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرات انبیاءؑ خطا و لغزش سے محفوظ ہوتے ہیں اور امور دین سے متعلق جو بات کہتے ہیں اس کی حیثیت

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوحٰى۔

کی ہوتی ہے۔ علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:-

ایہا الناس ان الرای انما کان من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصیبًا ان اللہ کان یریہ وانما ہو منا الظن والتکلیف[1]

"اے لوگو! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے دین کے بارے میں اس لیے درست ہوتی ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے ہوتی تھی اور ہماری رائے ہماری جانب سے صرف ظن اور تخمینہ کے درجہ میں ہوتی ہے۔"

مروجہ احکام و مراسم اور مرغوبات و مالوفات میں ترک و قبول کے اصول

یہ حضرات موجودہ احکام و مراسم اور لوگوں کے مرغوبات و مالوفات کے قلع قمع کرنے میں شمشیر بے نیام نہیں ہوتے کہ جو بات مروج دیکھی اس کو ختم کر دیا، جو لوگوں کی پسندیدہ چیز ہوئی اس سے روک دیا، بلکہ لوگوں کی نفسیات کے پیش نظر "خذ ما صفا ودع ما کدر" پر عمل کرتے ہیں، جیسا کہ شاہ صاحب کہتے ہیں:-

---

[1] اعلام الموقعین جلد صــــ۔

فما کان صحیحاً موافقاً لقواعد السیاسۃ الملیۃ لا یغیر بل تدعوا الیہ وتحث علیہ وما کان سقیما قد دخلتہ التحریف فانہا تغیرہ بقدر الحاجۃ وما کان حریا ان یزاد فانہا تزید علی ما کان عندھم[1]

"ان احکام و مراسم میں جو باتیں صحیح اور سیاست ملیہ کے اصول کے مطابق ہوتی ہیں یہ حضرات ان میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے ہیں، بلکہ ان کی طرف دعوت دیتے ہیں اور قوم کو ابھارتے ہیں اور جو باتیں بری ہوتی ہیں یا احکام میں تحریف و تبدیل داخل ہو جاتی ہے تو بقدر ضرورت اصلاح کے ذریعہ ان میں ترمیم کر دیتے ہیں اور جن میں زیادتی کی ضرورت سمجھتے ہیں ان میں اضافہ کر دیتے ہیں۔

غرض اس طرح پچھلے بہت سے احکام و مراسم اور لوگوں کے مرغوبات و مالوفات قانون کا درجہ حاصل کر کے نظام الٰہی کا جز بن جاتے ہیں اور حسب سابق ان پر عمل درآمد باقی رہتا ہے، اس لیے ہدایت الٰہی اور انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے مقامی حالات، وقتی اور عصری رجحانات، قومی اور جماعتی مزاج کو سمجھنا ضروری قرار دیا جاتا ہے۔

اب ہم ہدایت الٰہی کی آخری اور جامع شکل پر کسی قدر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔

آخری ہدایت کے وقت عرب کے مروجہ قواعد و قوانین کا اجمالی ذکر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کے وقت عرب میں درج ذیل قسم کے قواعد و قوانین جاری تھے۔

(۱) مدعی سے دعویٰ کے ثبوت کے لیے گواہ طلب کیے جاتے تھے، اگر گواہ نہ ہوتے اور مدعی علیہ انکار کرتا تو مدعا علیہ کو قسم دی جاتی تھی۔

(۲) جرائم میں سزا کا اصول انتقام تھا۔ جو دیت یا نقصان کے معاوضہ کی شکل میں بھی ہو سکتا تھا۔ چور کا داہنا ہاتھ کاٹ ڈالنے کا رواج تھا، زانی کی سزا سنگساری مقرر تھی، لیکن

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ۹۰۔

بعد میں تیس کوڑوں کی سزا اور منہ کالا کرنے پر اکتفا کر لیا گیا تھا۔

(۳) نکاح کے موجودہ مروجہ طریقے (ایجاب و قبول) کے ساتھ اس کی دوسری صورتیں بھی رائج تھیں جو بدکاری پھیلاتی تھیں اور جن سے خاندان کا شیرازہ بکھرتا تھا، مثلاً عارضی نکاح یا متعہ۔ اسی طرح تعدد ازدواج کی کوئی حد مقرر نہ تھی، عورت کو خود نکاح کرنے کا حق نہ تھا، بعض محرمات کے ساتھ نکاح کرنے کا دستور تھا، مہر کے سلسلہ میں عورت کا حق محدود تھا، طلاق کے معاملہ میں مرد کو بالکلیہ آزادی تھی، ایلاء ظہار وغیرہ کی شکلیں رائج تھیں۔

(۴) تملیک جائداد (منقولہ و غیر منقولہ) کی مختلف صورتیں رائج تھیں۔ بیع، ہبہ، رہن، اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جائداد کو منتقل کرنے کا حق حاصل تھا۔

بیع کی مختلف شکلیں پائی جاتی تھیں، جن میں سے بعض جہالت اور باہمی نزاع پر مبنی تھیں اور بعض جوئے اور سٹہ کی شکل میں ظاہر ہوتی تھیں۔

مال کا باہمی تبادلہ، بیع صرف، بیع سلم، بیع بالخیار، بیع قطعی، مرابحہ، تولیہ، وضیع، مساومہ، بیع بالقاء الحجر، بیع ملامسہ، بیع منابذہ، بیع مزابنہ، بیع محاقلہ، دو معاملہ ایک معاملہ میں غرض اس قسم کی بہت سی صورتیں رائج تھیں[1]

---

[1] بیع صرف:۔ سکہ کی فروخت سکہ کے معاوضہ میں۔

بیع سلم:۔ جس میں قیمت پیشگی دی جائے اور مال بعد میں کسی مقررہ وقت پر حوالہ کیا جائے،

بیع خیار:۔ جس میں بیع کے توڑ دینے کا اختیار باقی ہو۔

بیع قطعی:۔ جس میں یہ اختیار نہ ہو۔

مرابحہ:۔ جو مقررہ نفع پر بیع ہو۔

تولیہ:۔ جو حقیقی لاگت پر بیع ہو۔

وضیع:۔ لاگت سے کم قیمت پر بیع ہو۔

مساومہ:۔ جو نفع پر بیع ہو۔

(باقی بر صفحہ ۱۱)

(۵) زمین کو اجارہ یا بٹہ پر دینے کا رواج تھا۔ زمین کا کرایہ نقدی کی صورت میں ہو یا غلہ کی بٹائی کی شکل میں دونوں صورتیں رائج تھیں۔

(۶) قرض اور سود کا سلسلہ تھا۔

(۷) وصیت کا دستور تھا، جائداد بھی وصیت کے ذریعہ منتقل ہو سکتی تھی۔

(۸) معاملات کے تصفیہ اور احکام کے نفاذ کے لیے کوئی باقاعدہ حکومت قائم نہ تھی، بلکہ قبیلہ کا سردار رائے عامہ کے ذریعہ احکام کی تعمیل کراتا تھا۔ یہی سردار خارجی معاملات میں بھی اپنے قبیلہ کی نمائندگی کرتا تھا۔ اگر ضرورت سمجھی جاتی تو سردار کی مدد کے لیے معمر لوگوں کی ایک مجلس شوریٰ قائم کر دی جاتی، غرض اس طرح داخلی و خارجی معاملات سردار کے سپرد ہوتے تھے۔

عرب کے قواعد و قوانین کے بارے میں آخری ہدایت کا طریقِ کار

ان قواعد و قوانین کے بارے میں آخری ہدایت کا طریقِ کار کیا تھا اور جو انبیاء رسول اللہ ﷺ سے پہلے گذرے ہیں ان کی لائی ہدایتوں کا مروجہ قواعد و قوانین کے بارے میں کیا طریقِ کار رہا ہے؟ اس پر حسب ذیل تصریحات سے روشنی پڑتی ہے:۔

والذی اتی بہ الانبیاء قاطبہ من عند اللہ تعالیٰ فی ھذا الباب ھو ان ینظر الی ما عند القوم من آداب الاکل والشرب واللباس والبناء ووجوہ الزینۃ ومن سنۃ النکاح

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۰

بیع بالقاء الحجر:۔ جبکہ شے پر پتھر پھینک دینے سے بیع ہو جائے۔

ملامسہ:۔ چھو دینے سے بیع ہو جائے۔

منابذہ:۔ دکاندار کوئی شے مشتری پر پھینک دیتا اور بیع ہو جاتی تھی۔

مزابنہ:۔ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کی بیع، توڑی ہوئی کھجوروں کے عوض۔

محاقلہ:۔ گیہوں کی بیع بالی میں یا کی بچہ بیع رحم مادر میں۔

وسیرۃ المتناکحین ومن طریق البیع والشراء ومن وجوہ المزاجر عن المعاصی وفصل القضایا ونحو ذلک فان کان الواجب بحسب الرای الکلی منطبقا علیہ فلا معنی لتحویل شئ من موضعہ ولا العدول عنہ الی غیرہ بل یجب ان یحث القوم علی الاخذ بما عندھم وان یصوب رایھم فی ذلک ویرشد والی ما فیہ من المصالح وان لم ینطبق علیہ ومست الحاجۃ الی تحویل شئ او اخمالہ لکونہ مفضیا الی تاذی بعضھم من بعض او تعمقا فی لذات الدنیا واعراضا عن الاحسان او من المسلیات التی تودی الی اھمال مصالح الدنیا والآخرۃ ونحو ذلک فلا ینبغی ان یخرج الی ما یباین مالو فیھم بالکلیۃ بل یحول الی نظیر ما عندھم او نظیر ما اشتھر من الصالحین المشھود لھم بالخیر عند القوم[1]

ترجمہ: انبیاء علیہم السلام اللہ رب العزت کی طرف سے جو احکام و شرائع لاتے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ قوم کے پاس معاشرت و معاملات وغیرہ کے جو قواعد و قوانین پہلے سے موجود ہوتے ہیں، ان میں وہ اصلاحی اور انتفاعی نقطۂ نظر سے نگاہ دوڑاتے ہیں۔ کھانے پینے کے آداب، لباس، عمارت، زیب و زینت کے طور طریقے، نکاح کے دستور اور آپس میں نکاح کرنے والوں کی سیرت، بیع و شراء کے قاعدہ و قانون اور ان کے علاوہ جرائم سے روک تھام اور معاملات کے تصفیہ وغیرہ

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۰۳۔

سے متعلق اصول وضوابط جو لوگوں میں رائج ہوتے ہیں اگر وہ مجموعی طور پر شریعت کی پالیسی اور رائے کلی کے مطابق ہوتے ہیں تو یہ حضرات ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کرتے ہیں، بلکہ ان کی رائے کو تقویت پہنچانے اور ان پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنے کی تاکید کرتے ہیں اور اگر وہ کلی پالیسی کے مطابق نہیں ہوتے، یعنی ان میں انفرادی و اجتماعی ضرر کا اندیشہ ہوتا ہے، لذات دنیوی میں انہماک اور روح شریعت سے اعراض پر مبنی ہوتے ہیں یا دینی و دنیوی مصلحتوں کے فوت ہونے کا خطرہ رہتا ہے جن کی بنا پر ان احکام و مراسم میں تبدیلی یا انہیں بالکلیہ ختم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسی صورت میں بھی یہ حضرات حتی الامکان ان کے مرغوب ومالوفات کی رعایت کرتے ہیں اور بالکلیہ ان کی ضد کی طرف دعوت نہیں دیتے ہیں، بلکہ ان کے مماثل ومشابہ جو چیزیں قوم میں رائج ہوتی ہیں یا ان میں کی صالح شخصیتوں کی طرف جو مشہور ومنسوب ہوتی ہیں ان کے مماثل او مشابہ کی طرف قوم کو دعوت دیتے ہیں۔"

ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب آخری ہدایت کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

ان کنت تریدالنظر فی معانی شریعة رسول اللہ ﷺ فتحقق اولاً حال الامیین الذین بعث فیھم التی ھی مادة تشریعه وثانیاً کیفیة اصلاحه لھا بالمقاصد المذکورة فی باب التشریع والتیسیر واحکام الملة[1]

"اگر تم رسول اللہ ﷺ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو تو پہلے عرب امیوں کی تحقیق کرو جن میں رسول اللہ ﷺ مبعوث ہوئے تھے۔ وہی دراصل آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں۔ اس کے بعد آپ کی اصلاح کی کیفیت سمجھو جو آپ نے ان مقاصد کے تحت تشریع و تیسیر اور احکام ملت کے باب میں کی ہیں۔"

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص۱۲۳۔

تشریعی احکام کے اصول میں دنیا کی ساری قوموں کی نفسیات اور طبعی میلان کی رعایت کی گئی ہے

آخری ہدایت چونکہ صرف عرب کے لیے نہ تھی، بلکہ دنیا کی ساری قوموں کے لیے تھی، اس لیے تشریعی احکام کے اصول قائم کرنے میں جہاں عرب کے قومی اور مقامی مزاج کی رعایت ضروری تھی، بعینہ اسی طرح دنیا کی ساری قوموں کی نفسیات اور طبعی میلانات کی رعایت بھی لازمی تھی، اس لیے احکام کی تشریح میں حسب ذیل امور ملحوظ رکھے گئے ہیں:-

(۱) اس بات کی کوشش کی گئی کہ کوئی ایسا حکم نہ دیا جائے جس میں ناقابل برداشت کلفت ہو۔

(۲) لوگوں کی رغبت اور میلان کے پیش نظر بعض ایسے احکام مقرر ہوئے جنہیں قومی عید کے طور پر منایا جائے اور ان میں جائز اور مباح حد تک خوشی منانے اور زیب و زینت کرنے کی اجازت دی گئی۔

(۳) طاعات کی ادائیگی میں طبعی رغبت اور میلان کو ملحوظ رکھا گیا اور ان تمام محرکات و دواعی کی اجازت دی گئی جو اس میں مددگار ثابت ہوں بشرطیکہ ان میں کوئی قباحت نہ ہو۔

(۴) طبعی طور پر جن چیزوں سے کراہت ہوتی ہے یا طبیعت بار محسوس کرتی ہے اس کو ناپسند کیا گیا۔

(۵) حق واستقامت پر قائم رہنے کے لیے تعلیم و تعلم، امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو دوامی شکل دی گئی کہ طبیعت کو اسلامی مزاج کے مطابق ڈھالنے میں مدد ملتی ہے۔

(۶) بعض احکام کی ادائیگی میں عزیمت اور رخصت کے دو درجے مقرر کیے گئے،

تاکہ انسان اپنی سہولت کے پیشِ نظر جس کو چاہے اختیار کرے۔

(۷) بعض احکام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مختلف قسم کے عمل مذکور ہوئے اور حالات کے پیشِ نظر دونوں پر عمل کی گنجائش رکھی گئی۔

(۸) بعض برائیوں میں مادی نفع سے محروم کرنے کا حکم دیا گیا۔

(۹) احکام کے نفاذ میں تدریجی ارتقاء کو ملحوظ رکھا گیا، یعنی نہ ایک ہی وقت میں سارے احکام مسلط کیے گئے اور نہ ہی ساری برائیوں سے روکا گیا۔

(۱۰) تعمیری اصلاحات میں قومی کردار کی پختگی اور خامی کی رعایت کی گئی۔

(۱۱) نیکی کے بہت سے کاموں کی پوری تفصیل بیان کی گئی۔ اس کو انسانوں کی سمجھ پر نہیں چھوڑا گیا، ورنہ بڑی دشواری پیش آتی۔

(۱۲) بعض احکام کے نفاذ میں حالات و مصالح کی رعایت کی گئی اور بعض میں اشخاص و مزاج کی۔ تشریعی احکام میں غائر نظر ڈالنے سے اس قسم کی بہت سی باتیں مل جائیں گی جو عمومی حیثیت سے اختیار کی گئی تھیں، ان میں قومی اور مقامی مناسبت کا کوئی سوال ہی نہ تھا۔

غرض تمام متعلقہ مباحث کا جائزہ لینے کے بعد جس قدر قرآنی حقائق و معارف میں غور کیا جائے گا، اسی قدر دوامی اور ہمہ گیر پوزیشن کی وضاحت ہوگی اور قانون سازی میں کسی بیرونی رہبری کی ضرورت نہ رہے گی۔

۲۔ سنت

فقہ اسلامی کا دوسرا ماخذ سنت ہے

فقہاء کی اصطلاح میں سنت کی تعریف

سنت کے لغوی معنی مروجہ طور طریقہ کے ہیں، لیکن فقہاء کی اصطلاح میں سنت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال اور دوسروں کے وہ اقوال و افعال مراد ہیں جن سے آپؐ نے سکوت فرمایا اور جن کو قائم و برقرار رکھا۔ صحابہ کرامؓ کے اقوال و افعال بھی اس بنیاد پر سنت میں داخل ہیں کہ ان کے پاس اس کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی یا فعلی سند موجود ہوگی، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں مذکور ہے:

السنة تطلق علی قول الرسول وفعله وسکوته وعلی اقوال الصحابة وافعالهم[1]

(سنت کا اطلاق رسول اللہؐ کے قول و فعل پر، آپؐ کے سکوت اور صحابہؓ کے اقوال و افعال پر ہوتا ہے)

البتہ حدیث کا محل خاص ہے کہ اس کا اطلاق فقہاء کے نزدیک صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال پر ہوتا ہے[2]

محدثین نے حدیث کے مفہوم میں بھی وسعت سے کام لیا ہے اور اس کو بھی دونوں کے لیے عام کہا ہے۔ یہاں بحث رسول اللہؐ کے قول و فعل اور سکوت سے ہے، خواہ ان کا سنت نام رکھا جائے یا انہیں حدیث کہا جائے۔

سنت نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے

دراصل قرآن حکیم نقشہ تعمیر ہے اور سنت رسول اس نقشہ کے مطابق تیار کی

---

۱ نورالانوار وغیرہ۔

۲ ایضاً۔

ہوئی عمارت ہے۔ نقشہ (کتاب) کے ساتھ انجینیر (رسولؐ) بھیجنے کے اصول پر اس وقت سے برابر عمل درآمد رہا ہے جب سے ہدایت الٰہی کے سلسلہ کی ابتداء ہوئی ہے۔ اس بنا پر حالات و زمانہ کے تقاضا کے مناسب عمارت کی تعمیر میں انجینیر کی بنائی ہوئی عمارت کو قطعاً نظر انداز کر دینے سے اصل نقشہ کی مطابقت نہیں ہو سکتی ہے۔

البتہ حالات و مقتضیات کی رعایت ہر دَور کی عمارت میں کی جاتی ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تیار کی ہوئی عمارت میں بھی اس کی رعایت موجود ہے ہمارا کام یہ ہے کہ عمارت کی اصل بنیاد اور ستون کو باقی رکھ کر اس رعایت سے جتنا فائدہ بھی اٹھا سکتے ہیں اٹھائیں اور اپنے زمانہ کے مناسب عمارت تعمیر کریں، نہ یہ کہ خود فریبی میں مبتلا ہو کر تاویل و تزویر کے ذریعہ بنیاد اور ستون ہی کو مسمار کر دیں۔

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد درج ذیل آیات ہیں:-

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ۔ (النحل: ۴۴)

"اور ہم نے آپ پر "الذکر" (قرآن) نازل کیا، تاکہ جو تعلیم لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہے وہ ان پر واضح کر دیں اور تاکہ وہ لوگ غور و فکر کریں"

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن حکیم کا شارح قرار دیا گیا ہے۔ دوسری آیت میں ہے:-

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ۔ (النساء: ۱۰۵)

"اے پیغمبرؐ! ہم نے آپ پر "الکتاب" سچائی کے ساتھ نازل کر دی ہے، تاکہ جیسا کچھ اللہ نے بتلا دیا ہے آپ اس کے مطابق فیصلہ کریں"

درج ذیل آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا مبلغ بنایا ہے:-

يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ۔

(المائدہ: ۶۷)

"اے رسولؐ! جو کچھ آپ پر آپ کے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے آپ اس کی تبلیغ کیجیے"

شرح و تبلیغ اور فیصلہ کی صورت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول سے یا فعل سے یا دونوں سے یا مروجہ طریقوں پر سکوت فرما کر انہیں قائم و برقرار رکھنے سے قرآن حکیم کے مطالب و مقاصد کی وضاحت فرماتے تھے۔ اس بنا پر سنت کے نام سے کوئی شے ایسی نہ ہونی چاہیے جس کے معانی و مقاصد کی دلالت اصولی طور پر قرآن حکیم میں موجود نہ ہو۔ (ہر ہر جزء میں مطابقت ضروری نہیں ہے) جیسا کہ علامہ شاطبی فرماتے ہیں:-

ليس فی السنة الا واصله فی القرآن[1]

"حدیث میں کوئی بیان ایسا نہیں ہے کہ جس کی اصل قرآن حکیم میں نہ ہو"

اسی طرح قرآن حکیم کی کوئی ایسی تعبیر و توجیہ درست نہ ہوگی جو رسول اللہؐ کی بیان کردہ توجیہ و تعبیر کے خلاف ہو، بشرطیکہ روایت کے معیار پر وہ پوری اترتی ہو۔

فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعانی احكام الكتاب[2]

"پس حدیث قرآنی احکام و معانی کے لیے تفسیر اور شرح کی حیثیت میں ہوگی"

---

[1] الموافقات جلد ۴۔

[2] ایضاً۔

سنت کے بارے میں صحابہ کا طرزِ عمل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سنت پر اسی حیثیت سے عمل درآمد رہا ہے چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق (جو ہدایت الٰہی کی مزاج شناسی میں سب پر فوقیت رکھتے تھے) کا طرزِ عمل قانون کے بارے میں یہ منقول ہے:۔

کان ابوبکر اذا ورد علیہ حکم نظر فی کتاب اللہ تعالیٰ فان وجد فیہ ما یقضی بہ قضی بہ وان لم یجد فی کتاب اللہ نظر فی سنت رسول اللہ فان وجد فیہا ما یقضی بہ قضی بہ فان اعیاہ ذلک فسأل الناس ھل علمتم ان رسول اللہ قضی فیہ بقضاء فربما قام الیہ القوم فیقولون قضی فیہ بکذا وکذا[1]

"حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے جب کوئی قانونی معاملہ آتا تو پہلے وہ قرآن حکیم میں اس کا حل تلاش کرتے، اگر وہاں نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع کرتے، اگر سنت میں بھی نہ ملتا تو لوگوں سے دریافت کرتے کہ اس معاملہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کا کسی کو علم ہے؟ بسا اوقات صحابہؓ میں کچھ لوگ بتا دیتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں یہ فیصلہ فرمایا ہے۔"

صدیق اکبر سنت سے سند ملنے پر خوش ہو کر فرماتے تھے:۔

الحمد للہ الذی جعل فینا من یحفظ علی سنن نبینا[2]

"اللہ کا شکر ہے جس نے ایسے لوگوں کو باقی رکھا جن میں ہمارے نبیؐ کی سنتیں محفوظ ہیں۔"

حضرت عمرؓ نے قرآن فہمی کے سلسلے میں سنت کی تشریحات کو بنیاد بناتے ہوئے

---

[1] حجۃ البالغہ ص ۱۳۸ و اعلام الموقعین جلد ۱ ص ۳۳۔

[2] حجہ ۱۴۸ تاریخ الخلفاء

ایک موقع پر فرمایا:۔

سیاتی قوم یجادلونکم بشبہات القرآن فخذوھم بالسنن فان اصحاب السنن اعلم بکتاب اللہ[1]

"آئندہ ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو قرآنی شہادتیں تم سے جھگڑیں گے ایسی صورت میں سنتوں کے ذریعہ ان پر حجت قائم کرنا، کیونکہ اصحاب سنن کتاب اللہ کو خوب جانتے ہیں۔"

عمال کے فرائض میں انتظامی امور کے ساتھ دین اور سنت کی تبلیغ بھی تھی:۔

انما ابعث لیبلغونکم دینکم وسنۃ نبیکم او کما قال[2]

"میں اس لیے عمال بھیجتا ہوں کہ وہ تمہیں تمہارا دین اور تمہارے نبیؐ کی سنت سکھائیں۔"

ایک اور موقع پر سنت کو قانونی حیثیت میں رکھتے ہوئے فرمایا:۔

ایہا الناس قد سنت لکم السنن وفرضت لکم الفرائض وترکتم علی الواضحۃ الا ان یضلوا بالناس یمینا وشمالاً[3]

"لوگو! تمہارے لیے سنتیں مقرر کر دی گئیں، فرائض کی تعیین ہو چکی، اس طرح تم کو واضح راستہ پر لگا دیا گیا۔ اب اگر تم لوگوں کی وجہ سے دائیں بائیں دیکھو گے تو گمراہ ہو جاؤ گے۔"

حالانکہ حضرت عمرؓ وہ ہیں جنہوں نے حالات و تقاضا کی بنا پر سنت سے بھی آگے بڑھ کر قرآن حکیم کی بعض جزئیات تک کے عمل کو مؤخر کر دیا تھا اور عموم کو خصوص پر محمول کیا تھا،

---

[1] مقدمۃ المیزان از اسلامی قانون نمبر جلد ۱ ص ۳۰۵۔

[2] اعلام الموقعین جلد ۱۔

[3] الاعتصام جلد ۱ از اسلامی قانون نمبر جلد ۱ ص ۳۰۶۔

چنانچہ قحط کے زمانہ میں سرقہ کی سزا اور مولفۃ القلوب وغیرہ کے بارے میں حضرت عمرؓ نے جو طریقہ اختیار کیا تھا، اس سے اصحاب علم پوری طرح واقف ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر صحابہ و تابعین کا بھی یہی عمل سنّت کے بارے میں منقول و محفوظ ہے۔ وہ سنت کی نوعیت اور مقام متعین کرنے میں ہمارے لیے دلیل راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

ائمۂ قانون کا طرز عمل

ائمۂ قانون نے بھی قرآن فہمی اور قانون کے مرحلہ میں سنت کو خاص اہمیت دی ہے۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے:۔

لولا السنن ما فہم احد منا القرآن [1]

"اگر سنتیں نہ ہوتیں تو ہم میں سے کوئی قرآن حکیم کا فہم نہ حاصل کر سکتا۔"

اس سے زیادہ وضاحت اس قول سے ہوتی ہے:۔

لم تزل الناس فی صلاح ما دام منہم من یطلب الحدیث فاذا طلبوا العلم بلا حدیث فسدوا [2]

"لوگ اس وقت تک خیر و صلاح میں رہیں گے جب تک ان میں حدیث کے طالب موجود رہیں گے اور جب وہ بغیر حدیث کے علم حاصل کریں گے تو فساد اور بگاڑ میں مبتلا ہو جائیں گے۔"

امام شافعی رحؒ کا ارشاد ہے:۔

اجمع المسلمون علی ان من استبان لہ سنۃ عن رسول اللہ لم یحل لہ ان یدعہا بقول احد [3]

"مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کسی پر رسول اللہؐ کی سنت واضح

---

[1] مقدمۃ المیزان از اسلامی قانون نمبر ص۳۰۔

[2] ایضاً۔

[3] اعلام الموقعین جلد ۲۔

ہو جائے تو پھر اس کے لیے کسی کے قول کی وجہ سے اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔"

علامہ سیوطی نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے وہ سب قرآن سے ماخوذ ہے [1]"

امام مالکؒ کا ارشاد ہے:۔

کل ما وافق الکتاب والسنۃ فخذوہ وکل مالم لوافقہ والسنۃ فاترکوہ [2]

"ہر وہ چیز جو کتاب و سنت کے موافق ہو اسے قبول کر لو اور جو مخالف ہو اسے چھوڑ دو۔"

امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا ہے:۔

من رد حدیث رسول اللہ فہو علی شفا ہلکۃ [3]

"جس نے رسول اللہؐ کی حدیث کو رد کر دیا وہ ہلاکت کے کنارے پر آ گیا۔"

مذکورہ تصریحات سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

(۱) قرآن فہمی میں سنت کی تشریحات و توضیحات ہی کو اولیت حاصل ہے، نیز سنت قرآن حکیم کی شرح و تعبیر اور اصولی رنگ میں اسی سے ماخوذ ہے۔

(۲) تدوین قانون کے مرحلہ میں "سنت" کی حیثیت ماخذ کی ہے، اگرچہ اس کا درجہ قرآن حکیم سے کم ہے۔

سنت کی تشریحی و توضیحی حیثیت کی چند صورتیں

ذیل میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ تشریحات کی چند صورتیں پیش

---

[1] اتقان۔

[2] جامع اہل العلم از اسلامی قانون نمبر

[3] کتاب المناقب لابن الجوزی۔

کرتے ہیں:۔

(۱) قرآن حکیم میں جو آیتیں مجمل تھیں رسول اللہ ﷺ نے ان کی تشریح فرمائی۔

(۲) جو مطلق تھیں موقع اور محل کے لحاظ سے انہیں مقید فرمایا۔

(۳) جو مشکل تھیں ان کی تفسیر بیان فرمائی۔

(۴) جو قرآنی احکام مجمل تھے، یعنی ان کے عمل کی کیفیت، اسباب و شرائط اور لوازم وغیرہ کی تفصیل نہ تھی، رسول اللہ ﷺ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی، چنانچہ نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی جو تفصیلات "سنت" میں مذکور ہیں، وہ سب قرآن حکیم ہی کی شرح اور وضاحت ہیں۔

(۵) قرآنی توضیحات کی روشنی میں بہت سے پیش آمدہ واقعات کا حکم بیان فرمایا، مثلاً حلت و حرمت کے باب میں جو احکام مذکور تھے، ان پر مشتبہ اور مشکوک چیزوں کو قیاس کیا جن کی تصریح قرآن حکیم میں نہ تھی۔

(۶) قرآنی اصول و مقاصد کے پیش نظر وقت اور محل کی مناسبت سے وسائل و ذرائع کا حکم بیان فرمایا۔

(۷) قرآنی تصریحات سے ایسے اصول مستنبط فرمائے جن سے نئے حالات و مسائل کو قیاس کرنے کی راہیں کھلیں۔

(۸) قرآنی احکام کے وجوہ و اسباب اور حکمت و مصلحت بیان فرمائی جس سے بہت سے اصول و کلیات مستنبط ہوئے۔

(۹) قرآنی ہدایات سے الٰہی حکمت اخذ کی۔ اس کے مقاصد دریافت فرمائے، پھر اسی روشنی میں شریعت کو انسان کی عملی زندگی سے ہم آہنگ بنایا۔

(۱۰) بحیثیت مجموعی زندگی ایسی گذاری کہ قرآنی زندگی کے لیے وہ مکمل تفسیر بنی۔

كان خلقه القرآن۔ (الحدیث)

علامہ ابن قیمؒ کا بیان

علامہ ابن قیمؒ نے بیان کی درج ذیل قسمیں ذکر کی ہیں:۔

ان البيان من النبي صلى الله عليه وسلم اقسام احدها بيان نفس الوحي بظهوره على لسانه بعد ان كان خفيا الثاني بيان معناه وتفسيره لمن احتاج الى ذلك كما بين ان الظلم المذكور في قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم هو الشرك وان الحساب اليسير هو العرض وان الخيط الابيض من الخيط الاسود هما بياض النهار وسواد الليل وان الذي راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى هو جبريل وكما فسر قوله او ياتي بعض ايات ربك انه طلوع الشمس من مغربها وكما فسر قوله ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة بانها النخلة وكما فسر قوله يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ان ذلك في القبر حين يسأل من ربك وما دينك وكما فسر الرعد بانه ملك من الملائكة موكل بالسحاب وكما فسر اتخاذ اهل الكتب احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله بان ذلك استحلال ما احلوه لهم من الحرام وتحريم ما حرموه عليهم من الحلال وكما فسر القوة التي امر الله ان نعدها لاعدائه بالرمي وكما فسر قوله من يعمل سوء يجز به بانه ما يجزي به العبد في الدنيا من النصب والهم والخوف واللأواء وكما فسر الزيادة بانها النظر الى وجه الله الكريم وكما فسر الدعاء في قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم بانه العبادة وكما فسر ادبار النجوم بانه الركعتان قبل الفجر وادبار السجود بالركعتين بعد المغرب ونظائر ذلك الثالث بيانه بالفعل

كما بين اوقات الصلوة للسائل بفعله الرابع بيان ما سئل عنه من الاحكام التي ليست في القرآن فنزل القرآن ببيانها كما سئل عن قذف الزوجة فجاء القرآن باللعان و نظائره الخامس بيان ما سئل عنه بالوحي وان لم يكن قرآنا كما سئل عن رجل احرم في جبة بعد ما تضمخ بالخلوق فجاء الوحي بان ينزع عنه الجبة ويغسل اثر الخلوق السادس بيانه للاحكام بالسنة ابتداء من غير سوال كما حرم عليهم لحوم الحمر والمتعة و صيد المدينة ونكاح المرءة على عمتها وخالتها وامثال ذلك السابع بيانه للامة جواز الشئ بفعله هوله وعدم نهيهم عن التاسي به الثامن بيانه جواز الشئ باقراره لهم على فعله وهو يشاهده او يعلمهم يفعلونه التاسع بيانه اباحة الشئ عفوا بالسكوت عن تحريمه وان لم يأذن فيه نطقا العاشر ان يحكم القرآن بايجاب شئ او تحريمه او اباحته ويكون لذلك الحكم شروط وموانع وقيود واوقات مخصوصة واحوال واوصاف فيحيل الرب سبحانه وتعالى على رسوله في بيانها كقوله واحل لكم ما وراء ذلكم فالحل موقوف على شروط النكاح وانتفاء موانعه وحضور وقته واهلية المحل[1]

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان کی چند قسمیں ہیں۔

[1] اعلام الموقعین جلد ۲۔

(۱) نفس وحی کا بیان کہ اس میں خفا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر اس کو ظہور حاصل ہوا۔

(۲) وحی کے معنی اور تفسیر کا بیان اس شخص کے لیے جس کو اس کی ضرورت تھی جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت

"وَلَمْ يَلْبِسُوا ايمانهم بظلم"

میں ظلم کی تفسیر شرک کے ساتھ بیان فرمائی۔

اور آیت "يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا"

کی تفسیر اللہ کی عدالت میں پیشی کے ساتھ کی۔

اور آیت "حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ"

کی تفسیر دن کی سفیدی اور رات کی تاریکی کے ساتھ کی۔

اور آیت "ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى" میں روایت سے حضرت جبریلؑ کی روایت بیان کی۔

اسی طرح آیت "او یاتی بعض آیات ربك"

میں سورج کا مغرب سے طلوع ہونا مراد لیا۔

اور آیت "مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة"

میں درخت سے کھجور کا درخت مراد لیا ہے۔

ایسے ہی آیت "يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة"

میں بیان کیا کہ یہ قبر میں ہوگا جس وقت قبر میں سوال ہوگا کہ تمہارا رب کون ہے تمہارا دین کیا ہے۔

اور آیت "ويسبح الرعد بحمده"

میں بتایا کہ رعد ایک فرشتہ ہے جو ابر کے نظام پر مقرر ہے۔

اور آیت "اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله"

میں فرمایا کہ یہ "احبارؔ" اور "رھبان" حرام چیزوں سے جن کو حلال کر دیتے ان کے متبعین حلال سمجھتے اور حلال چیزوں میں سے جن کو حرام ٹھہرا دیتے اس کو یہ لوگ حرام سمجھتے تھے (رب بنا لینے سے اللہ کی مراد تحلیل و تحریم کا مجاز قرار دے دینا ہے)۔

اور آیت "واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ"

میں قوت کی تفسیر (اپنے دور میں) تیر اندازی کے ساتھ کی۔

اور آیت "من یعمل سوء یجزبہ"

میں فرمایا کہ جزا سے مراد تکلیف، مشقت، غم، خوف، بیماری وغیرہ ہے جو انسان کو دنیا میں پہونچتی ہے۔

اور آیت "للذین احسنوا الحسنیٰ وزیادۃ"

میں زیادہ کی تفسیر اللہ بزرگ و برتر کی طرف دیکھنے سے (دیدار) کی۔

اور آیت "ربکم ادعونی استجب لکم" میں دعا کی تفسیر عبادت کے ساتھ بیان کی۔

اور "ادبار النجوم" میں فجر سے پہلے کی دو رکعتیں اور ادبار السجود میں مغرب کے بعد کی دو رکعتیں بیان فرمائیں۔

ان کے علاوہ اور بہت سے نظائر موجود ہیں۔

(۳) رسول اللہؐ نے اپنے فعل کے ساتھ تفسیر کی جیسے کہ نماز کے اوقات پوچھنے والے کو خود نماز پڑھ کر اوقات کی تعیین فرمائی۔

(۴) ان احکام کا بیان، جو قرآن حکیم میں نہ تھے اور آپؐ سے سوال کیے گئے پھر قرآن ان کے بیان کے لیے نازل ہوا جیسے زوجہ کو تہمت لگانے کے بارے میں حکم دریافت کیا گیا تو "لعان" کا حکم نازل ہوا، وغیرہ۔

(۵) ان احکام کا بیان جن کے متعلق آپ سے سوال کیا گیا اور بذریعہ وحی آپؐ نے جواب دیا، اگرچہ وہ قرآن میں مذکور نہیں ہے، مثلاً ایک ایسے شخص

کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس نے جبہ پہنے ہوئے احرام باندھا اور خوب خوشبو لگائے ہوئے تھا، تو آپؐ نے وحی آنے کے بعد جواب دیا کہ جبہ نکالا جائے اور خوشبو کا اثر دھو دیا جائے۔

(۶) بغیر سوال کے آپؐ نے بہت سے احکام بیان فرمائے، مثلاً گدھے کے گوشت، متعہ اور مدینہ میں شکار کو حرام کیا۔ ایسے ہی پھوپھی کی موجودگی میں بھتیجی سے نکاح اور خالہ کی موجودگی میں بھانجی سے نکاح کو حرام فرمایا وغیرہ۔

(۷) خود رسول اللہؐ نے کوئی کام کیا اور امت کو اقتدا سے منع نہیں فرمایا۔

(۸) خود کوئی کام کیا اور امت کے لیے اس کے جواز کا کسی طرح اقرار کیا یا اس کے کرنے کی تعلیم دی۔

(۹) کسی شے کی اباحت کو اس طرح بیان فرمایا کہ اس کی حرمت سے خاموشی اختیار کی، اگرچہ اس سلسلہ میں زبان مبارک سے کچھ نہ فرمایا ہو۔

(۱۰) قرآن حکیم نے کوئی حکم دیا یا کسی شے کو حرام کیا یا مباح ٹھہرایا، لیکن اس سے متعلق جو شرطیں، رکاوٹیں، قیدیں وغیرہ تھیں یا اوقات مخصوصہ احوال و اوصاف وغیرہ تھے، ان سب سے قرآن نے سکوت اختیار کیا اور رسول اللہؐ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی۔ دراصل ایسی صورتوں میں اللہ تعالیٰ مجمل حکم دے کر اس کی تفصیل کو اپنے رسولؐ کے حوالہ کر دیتا ہے، مثلاً آیت واحل لکم ما وراء ذلکم میں حلت موقوف ہے جب کہ نکاح کی شرطیں پائی جائیں، موانع مرتفع ہوں، وقت اور محل میں اہلیت ہو۔ ظاہر ہے کہ ان سب کی تفصیل قرآن حکیم میں نہیں ہے، رسول اللہؐ کے بیان ہی سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

علامہ شاطبی کا بیان

علامہ شاطبی نے مذکورہ مفہوم کو درج ذیل انداز میں بیان کیا ہے:۔

السنۃ راجعۃ فی معناھا الی الکتاب فھی تفصیل مجملہ وبیان مشکلہ وبسط مختصرہ وذلک لانھا بیان لہ وھو الذی

دل علیہ قولہ تعالیٰ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم فلا تجد فی السنۃ امرا الا والقرآن قد دل علی معناہ دلالۃ اجمالیۃ او تفصیلیۃ والفیا فکل مادل علی ان القرآن ھو کلیۃ الشریعۃ وینبوع لہا فھو دلیل علی ذلک ولان اللہ تعالیٰ قال وانک لعلی خلق عظیم وفسرت عائشۃ ذلک بان خلقہ القرآن واقتصرت فی خلقہ علی ذلک فدل علی ان قولہ وفعلہ واقرارہ راجع الی القرآن لان الخلق محصور فی ھذہ الاشیاء ولان اللہ تعالیٰ جعل القرآن تبیانا لکل شیٔ فیلزم من ذلک ان تکون السنۃ حاصلۃ فیہ فی الجملۃ لان الامر والنہی اول ما فی الکتاب ومثلہ قولہ تعالیٰ ما فرطنا فی الکتاب من شیٔ وقولہ الیوم اکملت لکم دینکم وھو یرید بانزال القرآن فالسنۃ اذاً فی محصول الامر بیان لما فیہ وذلک معنی کونہا راجعۃ الیہ وقد تقدم فی اول کتاب الادلۃ ان السنۃ راجعۃ الی الکتاب والا وجب التوقف عن قبولہا وھو اصل کاف فی ھذا المقام[1]

یہ سنت اپنے معنی و مفہوم کے لحاظ سے قرآن حکیم ہی کی طرف رجوع ہونے والی ہے۔ وہ (سنت) قرآن حکیم کے مجمل کی تفسیر ہے یا مشکل کا بیان ہے اور یا مختصر کی تشریح ہے۔ ثبوت کے دلائل یہ ہیں۔

(۱) بحیثیت مجموعی سنت قرآن حکیم کا بیان ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا درج ذیل قول دلالت کرتا ہے۔

« وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم »

پس سنت میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی جس کی قرآن حکیم میں اجمالی یا تفصیلی دلالت نہ موجود ہو۔

(۲) تمام وہ چیزیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن حکیم ہی کلیات شریعت کی کتاب اور اس کا سرچشمہ ہے وہ سب اس امر کی دلیل ہیں کہ سنت اپنے مفہوم ومعنی کے اعتبار سے قرآن حکیم کی طرف رجوع ہونے والی ہے۔

(۳) قرآن حکیم میں ہے « وانک لعلی خلق عظیم »

حضرت عائشہؓ نے خلق کی تفسیر میں فرمایا کہ رسول اللہؐ کا خلق قرآن ہے۔ اس سے یہی ثابت ہے کہ آپ کے اقوال و افعال اور اقرار سب قرآن کی طرف رجوع ہونے والے ہیں، کیونکہ خلق میں یہی چیزیں شمار ہوتی ہیں۔

(۴) اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کو « تبیانا لکل شیٔ » فرمایا ہے۔ اس سے بھی یہ بات لازم آتی ہے کہ سنت کا فی الجملہ قرآن میں حاصل ہونا ضروری ہے۔

(۵) ما فرطنا فی الکتاب من شیٔ

(۶) الیوم اکملت لکم دینکم

میں قرآن کا اُتارنا مراد ہے۔ اس صورت میں یہی فی الجملہ سنت بیان ہوگی ان باتوں کی جو قرآن حکیم میں ہیں۔ «کتاب الادلہ» کے اول میں بھی یہ بات گذر چکی ہے کہ سنت کتاب اللہ کی طرف رجوع ہونے والی ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر اس کے قبول کرنے میں توقف ضروری ہے۔

غرض سنت کے بیان ہونے کی بہت سی دلیلیں ہیں۔

ان کے علاوہ رسول اللہؐ کی تشریحات کی بہت سی صورتیں ہیں جو تفصیل کے ساتھ سنت کے ذخیرہ سے معلوم ہو سکتی ہیں[1] ظاہر نظر میں ممکن ہے بعض تشریحات کی سند قرآن حکیم میں

---

[1] حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے بھی سنت کے بیان ہونے پر نہایت نفیس بحث کی ہے اور بہت سی مثالوں کے ذریعہ سمجھایا ہے۔ ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ، جلد ۱ ص ۲۵۔

نہ مل سکے، لیکن جن کی نظر میں کلی حکمت اور عمومی مقاصد ہیں، ان کے لیے سند تلاش کر لینا کوئی مشکل نہیں ہے۔ یہ تشریحات خواہ اصول وکلیات ہوں یا وقتی و فروعی مسائل بہرحال کسی کی بھی احادیث سے انکار نہیں ہو سکتا ہے۔ اصول وکلیات کے ذریعہ قانون کی تشکیل کا کام انجام پاتا ہے اور وقتی و فروعی مسائل سے استنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے۔

تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کو سمجھنے کے لیے عہد نبوی کی تاریخ جاننا ضروری ہے

تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کا کردار معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عہد نبوی کے سیاسی، معاشی و معاشرتی حالات پر بصیرت حاصل کی جائے، پھر ان حالات کی روشنی میں یہ جانا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کے وسائل و مسائل اور مراسم و رواج میں کن کو کس طرح اور کس حد تک باقی رکھا تھا۔ یہ حالات بڑی حد تک سنت سے سمجھے جا سکتے ہیں، لیکن مسائل و مراسم کی تفصیل اور پھر ان میں رسول اللہؐ کی ترمیم و تنسیخ دونوں میں حد قائم کرنا نہایت دشوار ہے۔ عام فقہاء نے اس انداز بیان سے غالباً اس بنا پر بحث نہیں کی ہے کہ ان کے عہد اور رسول اللہؐ کے عہد میں نمایاں اور بنیادی فرق نہ ظاہر ہوا تھا۔

اس مرحلہ میں شاہ ولی اللہ کے طریق فکر سے بہت کچھ رہنمائی ملتی ہے

البتہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی بعض کتابوں (بالخصوص حجۃ اللہ البالغہ) میں جو انداز اختیار کیا ہے، اس سے ہمیں اتنی کافی رہنمائی ملتی ہے کہ اس دشواری کو ہم حل کر سکتے ہیں۔ مذکورہ بیان کی اہمیت حضرت شاہ صاحب کی درج ذیل تصریح سے واضح ہوتی ہے:۔

ان کنت تريد النظر فی معانی شريعة رسول الله ﷺ فتحقق اولا حال الاميين الذين بعث فيهم التي هي مادة تشريعة وثانيا کيفية اصلاحه لها بالمقاصد المذکورة في باب التشريع والتيسير واحکام الملة [1]

[1] حجۃ اللہ البالغہ، جلد ۱ ص ۱۲۳۔

"اگر تم رسول اللہؐ کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو تو پہلے عرب امیوں کے حال کی تحقیق کرو جن میں رسول اللہ مبعوث ہوئے تھے۔

وہی آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں۔ اس کے بعد آپ کی اصلاح کی کیفیت سمجھو جو آپؐ نے ان مقاصد کے تحت کی ہیں جن کا تذکرہ تشریع و تیسیر اور احکام ملت کے باب میں ہو چکا ہے۔"

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی اولین مخاطب عرب قوم ہے اور عالمگیر اصول وکلیات کے نفاذ میں بطور "خمیر" وہ استعمال ہوئی ہے، اس بنا پر لازمی طور سے اصول وکلیات کو عملی شکل میں متشکل کرتے وقت اس قوم کی عادات و رسوم و احکام وغیرہ کی رعایت کی گئی ہے، بلکہ ان اصول کا نفاذ بڑی حد تک مروجہ رسوم و احکام ہی کی روشنی میں ظاہر ہوا ہے۔ ایسی حالت میں تمام شکلوں اور صورتوں کو دائمی طور پر قانونی حیثیت دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے، البتہ تدوین میں یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے کہ مراسم و احکام کی اصل صورت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ترمیم و تنسیخ کی ہوئی شکل دونوں نظر کے سامنے ہوں، تاکہ بدلے ہوئے حالات میں اصول کا نفاذ رسول اللہؐ کے اختیار کیے ہوئے طریق کار کے ذریعہ عمل میں لایا جا سکے۔

رسول اللہؐ کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں ہیں

اسی حقیقت کے پیش نظر حضرت شاہ صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں کی ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض اور تبلیغ رسالت سے ہے۔ قرآن حکیم کی آیت

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

کا تعلق اسی حصہ سے ہے۔ اس میں عقائد، عبادات، اخلاق، معاملات، معاد وغیرہ سے متعلق تفصیلات شامل ہیں اور دوسری وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض اور تبلیغ رسالت سے نہیں ہے، بلکہ مشورہ اور رائے سے ہے۔

انما انا بشر اذا امرتکم بشئ من دینکم فخذوہ واذا
امرتکم بشئ من رائی فانما انا بشر

"میں بشر ہوں، جب تمہارے دین کے بارہ میں کسی چیز کا حکم دوں تو اس کو لے لو اور جب اپنی رائے سے کسی چیز کا حکم دوں تو ظاہر ہے کہ میں بھی بشر ہوں۔"

یعنی اس کی حیثیت پہلی قسم جیسی نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ مشورہ اور رائے بہت بڑی حد تک وقتی حالات و مصالح کے تابع ہوتا ہے اور حالات و مصالح کا تجزیہ کرنے میں بشری تقاضہ کے غلبہ کا بھی امکان ہے۔ (اگرچہ اس کی تلافی کا قدرتی طور پر انتظام موجود ہے)۔

اس قسم میں درج ذیل تشریحات داخل ہوں گی:۔

(۱) وہ احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہیں۔

(۲) وہ جو طریقہ کار سے متعلق ہیں اور حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں مثلاً جنگ کے طریقے اور حکومت کے شعبوں کی ترتیب وغیرہ۔

(۳) وہ امور جنہیں شخصی و قومی و ملکی عادات و رواج کے مطابق اختیار کیا گیا ہے۔

(۴) وہ باتیں جو عرب میں بطور قصہ مشہور تھیں، رسول اللہ ﷺ نے بھی تفنن طبع یا کسی اخلاقی نتیجہ کے لحاظ سے بیان فرمائیں۔

(۵) عربوں کے بعض تجربات، علاج، زراعت و باغبانی وغیرہ کے متعلق جو چیزیں بیان فرمائیں۔

ایک مقنن کے لیے ان دونوں قسم کی تشریحات میں نظر امتیاز ضروری ہے، ورنہ قانون کی وہ عملی استعداد ختم ہو جائے گی جو اس کو حالات و زمانہ کے تقاضا کے مطابق ڈھالتی رہتی ہے۔

سنت کے بارہ میں امام ابو حنیفہؒ کے رویّہ کی وضاحت

امام ابو حنیفہؒ (مقنن اعظم) کے بارے میں یہ شہرت کہ انہوں نے تدوین قانون میں

سنت سے زیادہ کام نہیں لیا، اگر کسی درجہ میں بھی صحیح ہے تو اس کی بنیاد حدیث کی مذکورہ تقسیم ہے۔ اسی تقسیم پر عمل کرنے کا نتیجہ تھا کہ جس قدر امام ابو حنیفہؒ کے فقہ کو تمدنی زندگی کے ساتھ مناسبت ہوئی ہے اور کسی فقہ کو اتنی مناسبت نہ ہو سکی اور اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ حنفی فقہ کی عمومیت اور زیادہ شہرت پانے کی بڑی وجہ تمدنی زندگی کے ساتھ اس کی مناسبت ہے۔ اگر ایک طرف اسلامی قانون کی ہمہ گیریت پر نظر ہو اور دوسری طرف رسول اللہ ﷺ کے فرمودات کی نوعیت سے واقفیت ہو تو لازمی طور سے ماننا پڑے گا کہ قانون کی دنیا میں قیاس و رائے کی کم اہمیت نہیں ہے جس کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کو مورد الزام ٹھہرایا جاتا ہے۔

تدوین فقہ کے لیے سنت سے متعلق چند قسم کے معلومات ضروری ہیں

فقہاء نے تدوین قانون کے لیے سنت کے حسب ذیل معلومات ضروری قرار دیے ہیں:۔

(۱) ناسخ و منسوخ۔

(۲) مجمل و مفسر۔

(۳) خاص و عام۔

(۴) محکم و متشابہ۔

(۵) احکام کے درجہ اور مراتب (وجوب، مندوب، مباح وغیرہ)۔

ان کے علاوہ قرآن حکیم سے استدلال و استنباط کے جو طریقے اور اصول فقہاء نے مقرر کیے ہیں ان سب کا سنت میں بھی لحاظ کیا جاتا ہے، لیکن روایت و درایت کے لحاظ سے سنت کی شناخت کا کام بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم کی مناسبت سے سنت کے محل اور مقام کی تعیین کا کام بھی کافی اہم ہے۔

قرآن حکیم اور سنت کا وہ حصہ جس کا تعلق واقعات و مواعظ سے ہے، عام فقہاء کے خیال میں قانون سازی کے لیے اس سے واقفیت ضروری نہیں ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اجتماعی زندگی کو سمجھنے اور اس حیثیت سے قانون کا مقام متعین کرنے،

نیز قانون کو مؤثر بنانے میں اس سے بڑی رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ اگر اس کو نظر انداز کر کے قانون کی تدوین عمل میں لائی جائے تو اس میں خشکی اور کرختگی ہوگی اور جذب و محبت کا عنصر کم ہو جائے گا جو اسلامی قانون کی جان ہے۔

تدوین حدیث میں احتیاط

اس میں شک نہیں کہ قرآن حکیم کی مرکزیت برقرار رکھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی تدوین حدیث کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ یہ بھی صحیح ہے کہ بعد کے زمانہ میں ذاتی اغراض و مفاد کی بنا پر احادیث وضع کرنے کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا، اس کے باوجود تدوین حدیث میں اتنی احتیاط برتی گئی ہے کہ اس سے انکار کی یا اس کو ماخذ نہ تسلیم کرنے کی گنجائش نہیں نکل سکتی۔

حدیث کے جانچنے کے لیے روایت اور درایت دونوں کے معیار ہیں

فن روایت مستقل فن ہے۔ اس کے اصول و ضوابط ہیں۔ راویوں کے حال کی پوری تحقیق کا بندوبست ہے۔ حدیث کو جانچنے کے قاعدے اور طریقے ہیں۔ روایتی نقطۂ نظر کے علاوہ حدیث کا درایتی معیار پر پورا اترنا بھی ضروری ہے۔ تفصیل کے لیے فن اصول حدیث اور "موضوعات" کی طرف مراجعت ضروری ہے۔ ذیل میں چند درایتی اصول بیان کیے جاتے ہیں جن سے قبولیت حدیث کے معیار کا سرسری اندازہ ہو سکے گا۔

(۱) وہ حدیث قرآن حکیم کے خلاف نہ ہو۔

(۲) واقعات و مشاہدات کے خلاف نہ ہو۔

(۳) مسلمہ اصول کے منافی نہ ہو۔

(۴) حدیث متواترہ اور تعامل صحابہ کے خلاف نہ ہو۔

(۵) (قلب کی تربیت گاہ میں تربیت پائی ہوئی) عقل کے خلاف نہ ہو۔

(۶) اس میں اوہام پرستی کی ترغیب نہ ہو۔

(۷) معمولی معمولی باتوں پر سخت قسم کے عذاب کی دھمکی نہ ہو۔

(۸) مضمون روایت میں اس قسم کا اشتباہ نہ ہو کہ جس کی تعبیر و توجیہ مشکل ہو۔

(۹) کسی کے مناقب و فضائل میں غلو سے کام نہ لیا گیا ہو۔

(۱۰) ایسے معائب کا بیان نہ ہو جو قبولیت کے معیار پر پورے نہ اتر سکیں۔

(۱۱) ایسی پیشین گوئیاں نہ ہوں جن میں سال اور ماہ کا تعین ہو۔

(۱۲) ایسے واقعات نہ بیان کیے گئے ہوں جن کا تذکرہ قرآن حکیم اور احادیث صحیحہ میں نہ ہو۔

(۱۳) الفاظ کی بندش ایسی نہ ہو کہ عربی قواعد پر وہ منطبق نہ ہو سکے۔

(۱۴) حدیث کے معانی و مفاہیم ایسے نہ ہوں جو شان نبوت اور وقار رسالت کے منافی ہوں۔

(۱۵) نیکی و بھلائی کے معمولی کاموں پر انبیاء و مرسلین جیسے ثواب کی ترغیب نہ ہو وغیرہ[1]

چنانچہ فن موضوعات پر لکھی ہوئی کتابوں میں درج ذیل تصریحات موجود ہیں:۔

کل حدیث رایتہ یخالف العقول اوینا قض الاصول فاعلم انہ موضوع فلا یتکلف اعتبارہ ای لا تعتبر رواتہ ولا تنظر فی جرحہم اویکون مما یدفعہ الحس والمشاھدۃ اومباینا لنص الکتاب اوالسنۃ المتواترۃ اوالاجماع القطعی حیث لا یقبل شئ من ذلک التاویل[2]

جو حدیث عقل اور اصول کے مخالف ہو تو سمجھ لو کہ وہ موضوع (جعلی) ہے۔ نہ اس کے راویوں کا اعتبار ہوگا اور نہ ہی راویوں کی جرح میں نظر کی جائے گی، یا ایسی حدیث ہو کہ حواس و مشاہدہ اس کو رد کر دے یا وہ کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع قطعی کے خلاف ہو اس حیثیت سے کہ کوئی تاویل نہ قبول کی جا سکے۔ ظاہر ہے کہ عقل و درایت

---

[1] عجالہ نافعہ و مقدمہ فتح الملہم ص۱۲ وغیرہ۔

[2] مقدمہ فتح الملہم ص۱۲ از تذکرۃ الموضوع لابن الجوزی۔

کا یہ معیار زیادہ ان ہی روایتوں سے متعلق ہوگا جو عام واقعات و حوادث وغیرہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، لیکن جو روایتیں عالم غیب سے متعلق ماورائے عقل ہیں ان میں عقل کو زیادہ دخیل بنانے سے دوسرے خطرات کا اندیشہ ہے۔

غرض حدیث کو جانچنے کے لیے ماہرین فن نے جو اصول مقرر کر دیئے ہیں ان کے مطالعہ کے بعد ایک مبصر کے لیے انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی ہے۔

احادیث کا محل متعین کرنے میں صحابہؓ کی زندگی خاص اہمیت رکھتی ہے

احادیث کا محل و مقام متعین کرنے میں اصحاب رسولؐ کی زندگی خاص اہمیت رکھتی ہے اور فقہاء کرام نے اس سے بہت استفادہ کیا ہے۔ ان کے عمل اور تشریحی بیان کو بطور حجت تسلیم کیا ہے۔ قرآن حکیم کی درج ذیل آیت سے ان کی اہمیت ثابت ہوتی ہے۔

وَالسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۝ (التوبہ: ۱۰۰)

"مہاجرین و انصار میں جو لوگ سبقت کرنے والے سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں اور وہ لوگ جنہوں نے راست بازی کے ساتھ ان کی اتباع کی ان سے اللہ راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے اور اللہ نے ان کے لیے (ابدی نعمتوں کی) جنتیں تیار کر دیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں۔ وہ ہمیشہ اس نعمت و سرور کی زندگی میں رہیں گے۔ یہ بہت بڑی فیروز مندی ہے۔"

آیت میں "السابقون الاولون اور الذین اتبعوھم باحسان" دو گروہ کا ذکر ہے۔

پہلا گروہ وہ ہے جس نے قرآن حکیم اور سنت نبویہ کا مقام اور محل متعین کر کے ان دونوں کی روشنی میں قوانین کا استنباط کیا۔ اس گروہ کا مرکزی طبقہ مہاجرین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔

پھر اس کے بعد وہ گروہ ہے جس نے راست بازی کے ساتھ اس طرح ان کی اتباع کی کہ جو چیزیں انہوں نے طے کر دی تھیں ان کو بھی بطور سند تسلیم کر لیا اور قانون کے استنباط میں بطور حجت ان سے کام لیا۔

ان دونوں گروہ کے لیے رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ کا جملہ نہایت اہم دستاویز اور بہت بڑی ضمانت کی حیثیت رکھتا ہے بالخصوص "ورضوا عنہ" کا فقرہ ان کے مزاج اور قانون الٰہی کے مزاج میں ہم آہنگی اور یکسانیت پر دلالت کرتا ہے۔

اس نقطۂ نظر سے "اتباع بالاحسان" کا محل وہی گروہ قرار پائے گا جو سابق کی طرح اصحاب رسول کی زندگی بطور سند تسلیم کرے گا اور قانون کے استنباط میں اس روشنی سے بھی کام لے گا۔ اسی بناء پر فقہاء نے بڑی حد تک صحابہؓ کے قول اور فعل کو "سنت" میں داخل قرار دیا ہے اور حدیث کا محل و مقام متعین کرنے میں اس کی طرف رجوع کرنا ضروری سمجھا ہے۔

صحابہؓ کے بارے میں فقہاء کا مسلک

اصول فقہ کی کتابوں میں صحابہؓ کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک مذکور ہے:۔

یجب اجماعًا فیما شاع فسکتوا مسلمین ولا یجب اجماعًا فیما ثبت الخلاف بینھم[1]

"جو چیز عام طور پر رائج ہو اور صحابہؓ نے اس پر خاموشی اختیار کی ہو اور اس کو مان لیا ہو تو اس کا ماننا واجب ہے اور جس میں ان میں اختلاف ہو، اس کا ماننا ضروری نہیں ہے۔"

اس اتباع کی دلیل یہ مذکور ہے:۔

لان اکثر اقوالھم مسموع بحضرۃ الرسالۃ وان اجتھدوا فرالھم اصوب لانھم شاھدوا موارد النصوص

---

[1] توضیح تلویح جلد ۲ ص ۱۷۔

ولتفقہھم فی الدین وبرکۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکونھم فی خیر القرون[1]

"ان کے اکثر اقوال بارگاہ رسالت سے سنے ہوئے ہیں۔ انہوں نے نصوص کے موقع اور محل کا براہِ راست مشاہدہ کیا ہے۔ دین میں انہیں تفقہ حاصل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت وصحبت سے فیضیاب ہوئے ہیں۔ ان کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا۔"

لانھم شاھدوا احوال التنزیل واسرار الشریعۃ ومعرفۃ اسباب التنزیل[2]

"قرآن کے احوال واسباب اور اسرار شریعت کا انہوں نے بچشم خود مشاہدہ کیا ہے اور اسباب تنزیل کی معرفت حاصل کی ہے۔"

ان وجوہ کی بنا پر اگر اپنی رائے سے بھی وہ کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق قرار پاتی ہے۔ فقہاء نے اس اعتراف فضیلت کے باوجود موقع اور محل کے تعین میں اپنا حق محفوظ رکھا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صحابہؓ کی رائیں اگر ایسی ہیں جن میں قیاس نہیں چل سکتا تو اتباع بے شک واجب ہے اور اگر ان میں قیاس جاری ہوتا ہے تو بدلے ہوئے حالات میں قیاس کرنے کی گنجائش ہے[3]۔

ظاہر ہے کہ سب انسان یکساں ہوتے ہیں اور نہ سب صحابہ یکساں تھے۔ ان کے علم وفضل، دیانت وتقویٰ اور رسول اللہؐ کی صحبت اور قرب کے لحاظ سے ان میں تفاوت تھا۔ ناگزیر اس لیے ان کے اتباع اور ان کے اقوال وافعال کا مقام متعین کرنے میں بھی اس فرق کا لحاظ رکھا جائے گا۔

---

[1] توضیح تلویح، جلد ۲ صفحہ ۱۷۔

[2] نور الانوار صفحہ ۲۱۷۔

[3] حسامی صفحہ ۸۶۔

۳۔ اجماع

فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ "اجماع" ہے

اجماع کی حقیقت اور تعریف

لغت میں اجماع کے معنی عزم واتفاق ہیں، قرآن حکیم میں ہے۔

فَأَجْمِعُوْٓا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ[1] (یونس: ۷۱)

"تم اپنی بات طے کر لو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کر لو۔"

فقہاء کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملہ میں اہل حل وعقد کے اتفاق کو کہتے ہیں چنانچہ اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے:۔

وھو اتفاق اھل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من الامور[2]

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے اہل حل وعقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام اجماع ہے۔"

یہ اجماع حالات وتقاضا کی مناسبت سے ملت کی فلاح وبہبود سے متعلق جملہ امور میں ہو سکتا ہے۔ دراصل قانون کو حالات وزمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے "اجماع" ایک قسم کا اختیار ہے جو شارع اصلی اور مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکری وعلمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اجماع کی اہمیت وضرورت

اس کی اہمیت اس بنا پر ہے کہ قرآنی اصول وکلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے

---

[1] کتب اصول فقہ۔

[2] منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر والتحبیر جلد ۲ صفحہ ۳۴۷۔

رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نت نئے حالات و مسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں۔ بلاشبہ الہٰی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں، لیکن وہ مجموعی حیثیت سے حسب ذیل امور میں کامل ہیں :۔

(۱) عقائد کے قواعد۔

(۲) شرائع کے اصول اور

(۳) اقتضاء و مصالح کے مطابق استنباط کے قوانین :

یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر دور کے جزئی و فروعی احکام و مسائل کا تفصیلی ذکر ان میں موجود ہے اور اس حیثیت سے وہ کامل ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے الیوم اکملت لکم کا محل ان ہی تینوں کو قرار دیا ہے۔

هو التنصيص على قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن[1]

"(۱) عقائد کے قواعد کی تصریح ہے۔

(۲) شرائع کے اصول سے واقفیت کرائی گئی ہے اور

(۳) ایسا نہیں ہے کہ ہر جزئی واقعہ و حادثہ کا حکم قرآن میں موجود ہے۔"

ایسی حالت میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نت نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے اور ان کو الہٰی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کے لیے قابل عمل بنائے ورنہ زمانہ کا مفتی بہت سے مسائل کو مہمل قرار دے دے گا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لیے مجبور کرے گا فقہاء کی حسب ذیل عبارت میں اسی ضرورت کو ظاہر کیا گیا ہے۔

ولا شك ان الاحكام التي لم تثبت بصريح الوحي

بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح و بقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها[1]

"اس میں شبہ نہیں کہ احکام صریح وحی سے ثابت ہیں۔ وہ پیش آنے والے واقعات و حوادث کے مقابلہ میں نہایت ہی کم ہیں۔ اگر ان کا حکم وحی صریح سے بذریعہ استنباط نہ معلوم کیا جائے تو یہ مہمل پڑے رہ جائیں گے۔ اور دین کے کمال کا دعویٰ بے کار ہو جائے گا اس بناء پر ضروری ہے کہ مجتہدین کو احکام کے استنباط کا اختیار دیا جائے۔"

مذکور ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام دہی کے لیے مقررہ اصول و ضوابط کے مطابق جو اجماعی شکل متعین ہوگی۔ اس کی حیثیت "اجماع" کی ہوگی۔ اور ہم اس کے فیصلہ کو مرکزی جمعیت کا فیصلہ قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے۔

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد درج ذیل آیتیں بیان کی جاتی ہیں :۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ۔ (النساء: ۶۳)

"اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو اولی الامر ہیں۔"

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ (النساء: ۱۱۵)

---

[1] ایضا۔

"جو شخص اللہ کے رسول کی مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اس کو اسی طرف لے جائیں گے جس طرف کو جاتا اس نے پسند کرلیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچادیں گے۔"

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ۔ (البقرہ: ۱۴۳)

"اسی طرح ہم نے تمہیں امت وسط (نہایت معتدل) بنایا تاکہ تمام انسانوں کے لیے سچائی کی شہادت دینے والے تم ہو۔"

یہ اور ان کے علاوہ بھی ایسی آیتیں ہیں جن سے فقہاء نے اجماع اور اس کی اہمیت ثابت کی ہے، سنت سے ثبوت میں زیادہ تر وہی روایتیں پیش کی گئی ہیں جو جماعت کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں لے

اجماع کے ثبوت میں زیادہ اہم اور مستند، اسلام کی شورائی تنظیم ہے

اجماع کے بارے میں سب سے زیادہ اہم اور مستند ثبوت اسلام کی شورائی تنظیم ہے جو ہر شعبہ کو حاوی ہے، اجماع ایک شعبہ کی شورائی تنظیم اور اس کے فیصلہ ہی کا دوسرا نام ہے، اس بناء پر قرآن وسنت کی وہ تمام تصریحات اس کے ثبوت میں ہیں، جو اس تنظیم پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے،

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ۔ (آل عمران: ۱۵۹)

"معاملات میں آپ ان سے مشورہ کرلیا کیجیے پھر جب مشورہ کے بعد کسی بات کا عزم کرلیں تو اللہ پر بھروسہ کیجیے۔"

اس آیت کے سیاق وسباق، موقع ومحل، انداز بیان، الفاظ کی عمومیت اور شمولیت وغیرہ سب سے اجماع کی اصلیت پر روشنی پڑتی ہے، اور یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اجماع کا محل خاص نہیں بلکہ عام ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی آیت پر

لہ ملاحظہ ہو کتب اصول فقہ۔

عمل کرتے ہوئے صحابہ کرام سے قانونی وغیر قانونی تمام اہم معاملات میں مشورہ کیا کرتے

لے ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے،

نیز قرآن حکیم میں صحابہ اور دیگر اہل ایمان کی زندگی کا شیوہ یہ بیان کیا گیا ہے،

وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ۔ (الشوریٰ: ۳۸)

"ایمان والوں کے معاملات باہمی مشورہ سے ہوتے ہیں۔"

خواہ وہ قانونی معاملہ ہو یا غیر قانونی معاملہ، مشورہ کی ضرورت وہیں ہوگی جہاں صراحت نہ ہو، اگر صراحت ہے تو طریق نفاذ میں ضرورت ہوگی یا موقع ومحل کی تعیین میں ہوگی۔

اسی طرح درج ذیل قسم کی روایات بھی اجماع کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں، بشرطیکہ ان کا محل خاص قرار دیا جائے۔

لا یجتمع امتی علی الضلالۃ۔ (الحدیث)

"میری امت ضلالت پر متفق نہ ہوگی۔"

ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن۔ (الحدیث)

"جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔"

ان روایتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت مسلمہ پر ضمانت اور اعتماد کا اظہار ہے ظاہر ہے کہ اعتماد وضمانت کا محل موقع کے لحاظ سے نہایت خاص ہوتا ہے اور اس کے لیے سخت قسم کی شرطیں درکار ہوتی ہیں، جب تک اس قسم کی روایتوں کا خاص محل نہ مراد لیا جائے اجماع کے ثبوت میں پیش کرنا اجماع سے عدم واقفیت کی دلیل ہے کیونکہ فقہاء کی تصریح ہے۔

لا اعتبار بقول العوام فی الاجماع لا وفاقا ولا خلافا عند الجمھور لانھم لیسوا من اھل النظر فی الشرعیات ولا یفھمون الحجۃ۔ ولا یعقلون البرھان لہ

لہ حصول المامول من علم الاصول صفحہ ۴۹ خلاصہ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول۔

"اجماع میں عوام کے قول کا اعتبار نہیں ہے نہ اتفاق میں اور نہ مخالفت میں جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے کیونکہ شرعی معاملات میں نہ وہ اہل نظر میں اور نہ ہی دلیل وحجت کو سمجھتے ہیں۔"

صحابہ کرامؓ کے طرزِ عمل سے اجماع کا ثبوت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرامؓ کے طرزِ عمل سے بھی اجماع کی ضرورت پر روشنی پڑتی ہے بلکہ یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے کہ فقہاء نے اجماع کے لیے جو کڑی شرطیں لگائی ہیں وہ سب اسی دور میں ممکن العمل بنی ہیں، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں اس مقصد کے لیے جلیل القدر صحابہؓ کو باہر جانے سے روک دیا گیا تھا۔ اور تمام پیش آمدہ مسائل میں جمع کر کے ان سے مشورہ کیا جاتا تھا، اور رائے عامہ سے جو بات طے ہو جاتی اس پر عمل درآمد ہوتا تھا، بالخصوص حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں بکثرت نئے مسائل پیش آنے کی وجہ سے اس کی بہت مثالیں ملتی ہیں۔

اس دور میں حج کے اجماع سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا ہے جو قوم کے اعلیٰ دماغوں کے اجماع اور اس کے استصواب کی بہترین شکل تھی۔

حج قدرتی طور پر ایسا اجتماع ہے کہ اس کو منظم شکل دے کر ہر زمانہ میں اس سے بڑے فائدے اٹھائے جا سکتے ہیں لیکن بدقسمتی سے بعد کے زمانہ میں اس کی یہ حیثیت فراموش ہو گئی۔

اجماع کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیے

اجماع مجموعی حیثیت سے ہدایت الٰہی کی کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیے، علیحدہ علیحدہ قرآن وسنت میں اس کی سند ضروری نہیں ہے، ورنہ اجماع سے کوئی خاص فائدہ نہ ہو گا یعنی جس امر پر اجماع ہوا ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ قرآن وسنت میں اس کے لیے مستقل سند موجود ہو، بلکہ اس کا اسلام کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کے تحت ہونا کافی ہے کیونکہ اگر سند مستند ہے تو وہ خود اپنی جگہ مستقل اور عمل کی داعی ہے، اجماع کے ذریعہ اس کو اور زیادہ مستقل بنانے کا دعویٰ سند اور اجماع

دونوں کی اہمیت کم کرتا ہے، اور اگر سند غیر مستند ہے، اس سے عمل کی تاکید ثابت نہیں کوئی ہے تو اجماع سے بے شک وہ زیادہ قوی اور قابل عمل بن جائے گی۔ اسی طرح اگر اور ضعیف کسی قسم کی سند موجود نہیں ہے لیکن فلاح وبہبود کے عام اصول سے اس کا تعلق ہے یا عمومی پالیسی اور حکمت کے خلاف نہیں ہے تو اس قدر بھی اجماع کے لیے کافی ہے فقہاء کی درج ذیل تصریح سے مذکورہ اصول پر روشنی پڑتی ہے،

"لان الاجماع انما عرف حجة كرامة لهذه الامة لحاجتهم الى ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء ومتى وقعت حادثة ليس فيها نص قاطع وعملوا فيها بالاجتهاد وهو محتمل للخطاء وجاز ان يكونوا على الخطاء كان قولا بخروج الحق عن جميع الامة وانه لا يجوز ومس الحاجة الى تجديد الرسالة ولا وجه اليه لاخبار الله تعالى بكون رسولنا خاتم الانبياء فصار الاجماع حجة لهذه الحاجة"[1]

"اجماع اس امت کی ضرورت کے پیشِ نظر بطور اعزاز کے حجت مقرر کیا گیا ہے کیونکہ رسول کریمؐ خاتم الانبیاء تھے اور امت کے سامنے جب ایسی صورت پیش آئے کہ اس میں صریح نص موجود نہیں ہے تو لامحالہ وہ اجتہاد پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہو گی اور اجتہاد میں خطاء کا بھی احتمال ہے، ممکن ہے وہ اجتہاد خطاء ہی پر ہو ایسی صورت میں جب امت اس پر عمل کرے گی تو ساری امت سے حق کا نکل جانا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے نیز تجدید رسالت کی ضرورت ہو گی، جو اب ممکن نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے رسولؐ کے خاتم الانبیاء ہونے کی خبر دے دی ہے غرض اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اجماع کو حجت بنایا گیا ہے۔"[1]

---

[1] التقریر والتحبیر جلد ۳ صفحہ ۱۱۳۔

اجماع کے افراد کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے

البتہ اجماع جن لوگوں سے منعقد ہوتا ہے یا اصلاح کے مطابق جو اس معاملہ میں اہل حل و عقد کہلانے کے مستحق ہیں ان کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو۔

علمی حیثیت سے مثلاً:۔

(۱) قرآن حکیم میں حکمت و بصیرت کا درجہ یا کم از کم علم کا مقام حاصل ہو (دونوں کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے) صرف ترجمہ و تفسیر بیان کر لینا کافی نہیں ہے۔

(۲) سنت نبوی کو روایت اور درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقے سے پوری واقفیت اور اس کے صحیح مقام و محل کی تعیین کی معرفت ہو۔

(۳) صحابہ کرامؓ کی زندگی سے واقفیت اور ان کے اجماع اور فیصلہ کا علم ہو۔

(۴) قیاس کے ذریعہ استنباط کے اصول و قواعد معلوم ہوں،

(۵) قوم کے مزاج، حالات و تقاضوں، رسم و رواج اور عادات و خصائل سے بھی واقف ہونا ضروری ہے۔

(۶) جدید رجحانات اور تقاضوں سے واقفیت کے لیے ایسے حضرات کو شامل کیا جائے جو ان معاملات میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں اجماع تصریح ہے۔

الاجماع المعتبر فی فنون العلم ھو اجماع اھل ذالک الفن العارفین بہ دون من غیرھم فالمعتبر فی الاجماع فی المسائل الفقھیۃ قول جمیع الفقھاء وفی المسائل الاصولیۃ قول جمیع الاصولیین وفی المسائل النحویۃ قول جمیع النحویین ومن عدا اھل ذالک الفن ھو فی حکم العوام[1]

[1] (حصول المامول من علم الاصول صفحہ ۵۴ ملخص ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول [illegible])

"فنی اجماع میں انہیں لوگوں کے اجماع کا اعتبار ہوگا جنہیں فن میں بصیرت حاصل ہو اہل فن کے علاوہ اور کسی کے اجماع کا اعتبار نہ ہوگا اس لحاظ سے فقہی مسائل میں فقہاء اصولی مسائل میں اصولیین اور نحوی مسائل میں نحویوں ہی کے قول کا اعتبار ہوگا ان کے ماسوا جو ہوں گے ان کا شمار عوام میں کیا جائے گا۔"

عملی حیثیت سے:۔

عملی حیثیت سے یہ ہے کہ اونچے اخلاق و کردار کے حامل ہوں، مامورات پر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لیے تقویٰ کا کوئی خاص معیار متعین نہیں ہے بلکہ فسق و فجور اور بدعادت سے پاک ہونا کافی ہے، اسی طرح غیر محتاط نہ ہوں، فقہاء کی تصریح ہے کہ

ان کان معلنا بفسقہ فلا یعتد بقولہ فی الاجماع و ان کان غیر مظھر لہ یعتد بقولہ فی الاجماع[1]

"اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کے قول کا اجماع میں اعتبار نہ ہوگا، اور اگر علانیہ نہیں ارتکاب کرتا ہے تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔"

وکذا الماجون[2]

"ایسے ہی غیر محتاط نہ ہونا چاہیے۔"

دراصل فسق و بدعات کا اثر انسان کی فکری و قلبی زندگی پر بہت گہرا پڑتا ہے، اس کی وجہ سے فراست ایمانی ختم ہو جاتی ہے اور خیر و شر، حق و باطل میں تمیز اور فیصلہ کی قوت (قرآن حکیم کی اصطلاح کے مطابق "فرقان") نہیں پیدا ہوتی ہے، اس لیے فقہاء نے ان سے اجتناب ضروری قرار دیا ہے، قرآن حکیم میں ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا۔

(الانفال: ۲۹)

[1] التقریر والتحبیر جلد ۳ ص ۔

[2] توضیح بر حاشیہ تلویح ص ۔

"اے ایمان والو! اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو اور اس کی نافرمانی سے بچو تو وہ تمہارے لیے (حق و باطل میں) امتیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کر دے گا۔"

(زمانہ و حالات کے لحاظ سے "عدالت" کے معیار پر مفسر قرآن ابو بکر جصاص نے نہایت عمدہ بحث کی ہے، مفتی حضرات کے لیے اس کا مطالعہ بالخصوص مفید ہے)۔

کم از کم تین افراد سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے

اجماع کے انعقاد کے لیے صاحب صلاحیت افراد کا کثیر تعداد میں ہونا ضروری نہیں، بلکہ نہ مہیا ہونے کی صورت میں کم از کم تین سے بھی کام چل سکتا ہے، لیکن جتنے ہوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور خاص اہمیت کے حامل ہوں، اسی طرح فیصلہ میں ہر حیثیت سے سب کا متفق ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اکثریت کا اتفاق کافی ہے، صحابہ کرامؓ کی زندگی اور ان کے طرز عمل میں اس کا ثبوت ملتا ہے، نیز امام غزالیؒ فرماتے ہیں۔

انه ينعقد مع مخالفة الاقل [1]

"اجماع منعقد ہو جاتا ہے اقلیت کے اختلاف کے باوجود۔"

یہ صحیح ہے کہ ہر اکثریت کا فیصلہ اسلامی نقطۂ نظر سے قابل اعتماد نہیں ہوتا، کیونکہ اسلام میں صرف رائے شماری کا اعتبار نہیں ہے بلکہ رائے دینے والوں کی فکری و عملی حیثیت بھی دیکھی جاتی ہے۔

لیکن اجماع کے لیے جو حضرات منتخب ہوں گے وہ بہت جچے تلے اور معیاری ہوں گے، اس بنا پر مفاسد اور اغراض پرستی کا زیادہ اندیشہ نہ ہوگا۔ وہ اختلاف بھی کریں گے تو ان کی رائے میں ایک وزن ہوگا اور معقول دلیل کی بنا پر دوسرے لوگ بھی اس نہج پر سوچنے کے لیے مجبور ہوں گے، بعض کی رائے نہ مانے جانے کی صورت میں فتنہ کے

[1] حصول المامول من علم الاصول ص ۴۳۔

احکامات کم ہوں گے کیونکہ عامۃ الناس سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے

رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس طرح کیا جائے یعنی اس کی عملی صورت کیا ہو؟ اس میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اور طریق کار کا تعین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے، جب تک مسلمانوں میں رمق حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے، وقتی طور پر جو طریقہ اجماع کے لیے مناسب سمجھا اس کو اختیار کر لیا، اس بنا پر تاریخ سے کسی معین طریقہ کی نشاندہی نہیں ہوتی، اور یہ اسلام کی عمومی پالیسی کے عین مطابق ہے، ہم بھی اپنے زمانہ کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقہ کار کو سامنے رکھ کر اجماع کی متعین شکل بنا سکتے ہیں، اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔

اجماع کے اختیارات کی وسعت

باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی اختیارات حاصل ہیں، اس بارہ میں فقہاء کے مختلف اقوال جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح سے درج ذیل اختیارات سامنے آتے ہیں۔

(۱) حالات اور تقاضوں کی مناسبت سے نئے قوانین وضع کرنا۔

(۲) پرانے اجماعی فیصلے جو حالات و مصلحت کے تابع تھے ان میں موجودہ حالات و مصلحت کے پیش نظر مناسب ترمیم کرنا۔

(۳) وہ احکام جو بتدریج نازل ہوئے ہیں، معاشرتی حالات کے لحاظ سے انہیں مقدم و مؤخر کرنا۔

(۴) وہ احکام جن میں عرب کے مقامی حالات، رسم و رواج خصائل و عادات ملحوظ ہیں، ان کی روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے، جدید حالات کے پیش نظر ان کے لیے نیا قالب تیار کرنا۔

(۵) وہ احکام جو وقتی تقاضہ اور مصلحت کے تحت ہیں، موجودہ تقاضہ اور مصلحت

کے تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا۔

(۶) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب جن احکام میں مختلف الرائے ہیں معقول دلیل کی بناء پر ان میں کسی ایک کو ترجیح دینا۔

(۷) فقہاء کی مختلف رایوں میں معاملات و تقاضا کی مناسبت سے ترجیح صورت پیدا کرنا وغیرہ۔

چنانچہ اصول کی کتابوں میں حسب ذیل تصریحات ملتی ہیں۔

والاجماع فی کونہ حجۃ اقوی من الخبر المشہور واذا کان یجوز النسخ بالخبر المشہور فجوازہ بالاجماع اولی[1]

"اجماع، خبر مشہور سے زیادہ قوی حجت ہے جب خبر مشہور سے نسخ جائز ہے تو اجماع سے بدرجہ اولی جائز ہوگا۔"

ویتصور ان ینعقد اجماع بمصلحۃ ثم تتبدل تلک المصلحۃ فینعقد اجماع اخر علی خلاف الاجماع الاول[2]

"تبدیلی کی یہ صورت ہے کہ پہلا اجماع کسی مصلحت پر مبنی ہو پھر جب وہ مصلحت بدل جائے گی تو دوسری مصلحت پر مبنی ہو کر پہلے کے خلاف اجماع منعقد ہوگا۔"

اس کے ثبوت میں فقہاء نے صحابہؓ کے طرز عمل سے مختلف مثالیں دی ہیں اور ان ہی کی زندگی میں گہرے مطالعہ کے بعد اس بارہ میں قدم اٹھ سکتا ہے۔

۱؎ التقریر والتحبیر جلد ۳ ص ۶۹۔

۲؎ التقریر والتحبیر جلد ۳ ص ۷۰۔

اجماع کے فیصلوں کا شرعی حکم

اسلام کے قانونی نظام میں اجماع کی بڑی اہمیت ہے، اس کا فیصلہ نہایت مستند اور واجب العمل مانا جاتا ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ اصول میں ہے:-

فان استنبط المجتہدون فی عصر حکما واتفقوا علیہ یجب علی اہل ذلک العصر قبولہ فاتفاقہم صار بینہ علی ذلک الحکم فلا یجوز بعد ذلک مخالفتہم[1]

"جب مجتہدین نے کسی زمانہ میں کسی حکم کا استنباط اور اس پر اتفاق کیا تو اس زمانہ والوں پر اس کا قبول کرنا واجب ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ اتفاق اس حکم پر بطور دلیل کے ہے۔"

لیکن چونکہ اجماعی فیصلہ میں زمانہ کے اقتضاء اور فقہاء کی فکری و ذہنی حالت کو بڑا دخل ہوتا ہے، اس بناء پر اس کا اتباع خاص اسی زمانہ والوں پر واجب ہوگا، بعد کے لوگ حالات کی تبدیلی کی بناء پر دوسرے اجماعی فیصلہ پر عمل کرنے کے مجاز ہوں گے، اسی طرح ایک ہی زمانہ میں اگر حالات بدل جائیں تو اجماعی فیصلہ بھی بدل جائے گا۔

اجماع سکوتی

اجماع کی ایک قسم اجماع سکوتی کہلاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اہل نظر کے اتفاق سے کوئی بات شائع ہو اور دوسرے اہل نظر اس سے خاموشی اختیار کریں۔

فقہاء کی تعریف درج ذیل ہے۔

وھو ان یقول بعض اہل الاجتہاد بقول وینتشر ذلک فی المجتہدین من اہل ذلک العصر فیسکتون ولا

۱؎ توضیح برحاشیہ تلویح ص ۵۰۔

یظہر منہم اعتراف ولا انکار۔[1]

"اجتہادی صلاحیت رکھنے والے کچھ حضرات کسی معاملہ میں کوئی بات کہیں اور یہ بات جب دوسرے مجتہدین میں مشہور ہو تو وہ خاموشی اختیار کریں نہ اقرار کریں نہ انکار[1]

ظاہر ہے کہ یہ سکوت اسی وقت قابل اعتبار ہو گا جب کہ اظہار رائے کی عام طور پر آزادی ہو گی پابندی کی صورت میں سکوت کے دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں اس بنا پر صرف رضامندی پر سکوت کو محمول کرنا درست نہ ہو گا۔

زیادہ صحیح مسلک یہ ہے کہ اجماع سکوتی بھی حجت ہوتا ہے[2] جیسا کہ اس کی تائید ذیل کی عبارت سے ہوتی ہے۔

الاجماع اما حقیقی وھو اتفاق المجتہدین قولا او مافی حکمہ کالسکوت الذی یدل علی التقریر واما حکمی وھو بخلافہ[3]

"اجماع کی دو قسمیں ہیں،

(۱) حقیقی،

(۲) اور حکمی،

حقیقی یہ ہے کہ مجمع کا اتفاق قولی ہو یا اس ذریعہ سے ہو جو قول کے حکم میں ہے جیسے وہ سکوت جو رائے کی تسلیم پر دلالت کرتا ہے اور حکمی وہ ہے جو اس کے خلاف ہو[3]

ایک مغالطہ اور اس کا جواب

عام طور پر یہ مغالطہ ہے کہ اجماع کے لیے چونکہ جمیع امت کا اتفاق ضروری ہے

[1] حصول المامول من علم الاصول ص۳۰۔

[2] حوالہ بالا۔

[3] از اصول فقہ لمولانا اسمٰعیل شہیدؒ۔

اور وہ عملاً محال ہے اس لیے اجماع کا وجود ہی محال ہے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اس مغالطہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"باز اجماعیکہ متخیل اہل زمان است یعنی اتفاق جمیع امت مرحومہ بحیثیت لا یشذ منہم فرد واحد نصا من کل واحد منہم خیال محال است ہرگز واقع نشدہ اجماع کثیر الوقوع اتفاق اہل حل وعقد است از مفتیان امصار این معنی در مسائل مصروحہ فاروق اعظم یافتہ مے شود کہ اہل حل وعقد بران اتفاق کردہ اند وتلو آن فتوی جمعی غفیر و سکوت باقین وتلو آن اختلاف علی قولین کہ در حکم اتفاق نفی بر قول ثالث است وتلو آن اتفاق اہل حرمین خلفاء[1]

جو اجماع لوگوں کے خیال میں ہے کہ اس میں ساری امت مرحومہ کا صراحۃً اتفاق پایا جائے اور کوئی بھی اس سے الگ نہ رہے یہ خیال محال ہے اور یہ کبھی نہیں واقع ہوا ہے البتہ کثیر الوقوع اجماع یہ رہا ہے کہ شہر کے مفتیوں میں سے اہل حل وعقد کا اتفاق ہو اجماع کا یہی مفہوم ان مسائل میں پایا جاتا ہے جو فاروق اعظم کے تصریح کردہ ہیں کہ ان پر اہل حل وعقد نے اتفاق کر لیا تھا، پھر اس کے بعد وہ اجماع ہے جس میں بڑی جمعیت کا فتویٰ اور باقی لوگوں کا سکوت ہو پھر وہ ہے کہ جس میں دو مختلف قول ہوں کہ تیسرے قول کی نفی پر اتفاق ہوتا ہے پھر اہل حرمین اور خلفاء کا اتفاق ہے۔

غرض مسئلہ اجماع نہ اتنا مشکل ہے جتنا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے اور نہ اتنا آسان ہے کہ ناواقفوں پر مشتمل کمیٹی کو اجماع کا درجہ دے دیا جائے۔

[1] التمہید لتعریف ائمۃ التجدید (قلمی)

۴۔ قیاس

فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ "قیاس" ہے

قیاس کی حقیقت وتعریف

قیاس کے لغوی معنی "اندازہ کرنا مطابق اور مساوی کرنا" ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں، اس کی تعریف یہ ہے۔

تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ[1]

"حکم اور علت میں فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق حکم) کے مطابق کرنا"

ذیل کی تعریف اس سے زیادہ واضح ہے۔

الحاق امر بآخر فی الحکم الشرعی لاتحاد بینھما فی العلۃ۔

"دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک مسئلہ کا ہے، وہ حکم دوسرے مسئلہ کا قرار دینا"

اس کی تفصیل یہ ہے کہ پیش آنے والے نئے مسائل کے حل کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) جو چیزیں قرآن وسنت یا اجماع کے صریحی حکم سے ثابت ہیں، اُن کے الفاظ ومعانی میں غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں "اقتضاء، کنایہ، اشارۃ" وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے، اس طرح بہت سے مسائل ظاہری الفاظ ومعانی ہی سے حل ہو جائیں گے، اور زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ہوگی۔

(۲) لیکن نئے حالات ومسائل کا پھیلاؤ اس قدر وسیع اور رنگ برنگ ہے کہ

[1] نور الانوار ص۲۲۲۔

بسا اوقات محض اس سے کام نہیں چلتا ہے، ایسی صورت میں مجبوراً صریح حکم کے مفہوم سے مسئلہ کا حل ڈھونڈھا جائے گا، یعنی گہرائی میں جا کر اس کی علت نکالی جائے گی، اس علت کی نوعیت وکیفیت میں غور کیا جائے گا، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی اس کے ماله وماعلیہ میں نظر دوڑائی جائے گی، اگر پرانے اور نئے دونوں کی علتوں میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کردیا جائے گا، دراصل اسی عمل استنباط کا نام قیاس ہے، اس عمل کے ذریعہ اُن نئے مسائل کا حل دریافت ہوتا ہے جن کو صریح حکم کے الفاظ ومعانی شامل نہیں ہوتے، بلکہ علت کے ذریعہ اس کے عقلی مفہوم میں داخل ہوتے ہیں، چنانچہ

اذا اخذ احکم الفرع من الاصل سموا ذلك قیاسا
لتقدیرهم الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ[1]

"فقہاء جب فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل (سابق فیصلہ) سے نکالتے ہیں تو اس کو قیاس کہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملہ میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ لگاتے ہیں"

قیاس کی اہمیت وضرورت

قیاس کی ضرورت کی بنیادی وجہ وہی ہے جو اجماع کے باب میں مذکور ہو چکی کہ ایک طرف تو اصول وکلیات ہیں جو اپنے ظاہری مفہوم میں محدود ہیں، اور دوسری طرف حالات وتقاضا کے نئے نئے تغیرات اور ضرورت زمانہ کی نئی نئی کروٹیں ہیں، جو آئے دن نت نئے مسائل پیدا کرتی رہتی ہیں ایسی حالت میں فطری طور پر اصول وکلیات اور نصوص الاحکام کے عقلی مفہوم میں غور وفکر اور ان کی روح اور مزاج سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک اُن کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت ہے، کہ ہر دَور کے تقاضوں کو وہ اپنے اندر سمیٹ سکیں، تاکہ زمانہ کے مفتی کو اس میں اپنا رنگ بھرنے کا موقع مل سکے۔

[1] حسامی ص۱۱۱۔

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد سے متعلق آیتیں

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیادیں درج ذیل قسم کی آیتیں بیان کی جاتی ہیں۔

فَاعْتَبِرُوْا یٰۤاُولِی الْاَبْصَارِ۔ (الحشر: ۲)

"پس اعتبار کرو اے آنکھوں والو"

فقہاء نے اعتبار کا مطلب یہ بیان کیا ہے۔

رد الشئ الی نظیرہ ای الحکم علی الشئ بما ھو ثابت لنظیرہ[1]

"کسی شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شے کا قرار دینا"

اس آیت کے الفاظ عام ہیں جو موعظت اور استنباط سب کو شامل ہیں۔ قرآن حکیم میں "تفقہ فی الدین" کو خاص جماعت کا مستقل مشن قرار دیا گیا ہے۔

لِیَتَفَقَّهُوْا فِی الدِّیْنِ۔ (التوبہ: ۱۲۲)

"تاکہ دین میں وہ جماعت فہم و بصیرت حاصل کرے"

تعلیم کتاب کے ساتھ حکمت کی تعلیم کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مستقل مقصد ٹھہرایا گیا ہے۔

وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَةَ۔ (آل عمران: ۱۶۴)

"وہ رسول کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے"

یہ سب انتظام اسی لیے تھا کہ نئے حالات و مسائل کے استنباط کا راستہ کھلے اور اسلامی تعلیم کی جامعیت و ہمہ گیریت قائم رہے نیز اس کے ماننے والے نئی راہ کی تلاش میں سرگرداں ہو کر زمانہ کا شکار نہ بننے پائیں۔

علاوہ ازیں قرآن و سنت میں بہت سے احکام و اصول کی علتیں اور غایتیں اُن

---

[1] توضیح بر حاشیہ تلویح ص۵۴۔

کے ساتھ ہی بیان کر دی گئی ہیں تاکہ صریح حکم کے ساتھ غیر صریح کو بھی شامل کیا جا سکے اور مزید استنباط و استخراج کا کام جاری رکھا جائے۔

یہ صحیح ہے کہ علتوں اور غایتوں کے معلوم ہو جانے سے احکام کی تعمیل سہولت پیدا ہوتی ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے لیکن مذکورہ بالا مقصد بھی تسلیم کرنے میں کوئی دشواری نہیں لازم آتی ہے، بلکہ مزید فوائد کے حصول کا دروازہ کھلتا ہے۔

قیاس کی مخالفت میں پیش کی جانے والی آیتیں اس کے ثبوت میں زیادہ زوردار ہیں

یہ عجیب بات ہے کہ قیاس کے ثبوت کی زیادہ پرزور وہی آیتیں ہیں جو قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں، مثلاً

نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتٰبَ تِبْیَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ۔ (النحل: ۸۹)

"ہم نے آپ پر "الکتاب" نازل کیں دین کی تمام باتیں بیان کرنے کے لیے"

وَلَا رَطْبٍ وَّلَا یَابِسٍ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ مُّبِیْنٍ۔ (الانعام: ۵۹)

"ہر خشک و تر کتاب مبین میں ہے"

دونوں آیتوں میں قرآن حکیم کی جامعیت اور دین کی تمام باتوں کے لیے "بیان" ہونے کا تذکرہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ قرآن مجید کے صرف الفاظ و معانی ہر پیش آمدہ صورت کے لیے بیان نہیں قرار دیے جا سکتے اور نہ ہی وہ ان سب کے جامع ہو سکتے ہیں، البتہ ان کے مفہوم کی گہرائی بیان اور جامعیت کی یقیناً حامل ہو سکتی ہے، اس لیے لازمی طور پر وہی مراد ہوگی اور پھر ان آیتوں سے قیاس کا ثبوت بآسانی ہو جائے گا۔ جیسا کہ عارفین نے اس گہرائی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لا ینقضی عجائبہ ولا یخلق علی کثرۃ الرد۔

"قرآن کے عجائب (حقائق و معارف) کبھی ختم نہ ہوں گے، اور نہ بار بار دہرانے سے یہ کلام پرانا ہوگا، (بلکہ ہر بار مبصر کے لیے علم و عرفان کی نئی نئی راہیں کھولتا رہے گا"

انہی حقائق و معارف کے بارے میں ہے۔

فقد انقسمت ظهور الفحول عن ادراكها و

عجزت الافكار عن التطاول الى حول حريمها

"ان کے ادراک سے بڑے بڑے مردمیدان کی کمر ٹوٹ گئی ہے اور افکار و تصورات کی بلند پروازیاں اس کے حریم کے گرد چکر لگانے سے عاجز آگئی ہیں۔"

یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ دوسری آیت میں کتاب سے قرآن حکیم مراد لیا جائے اور تبیان سے پہلی آیت میں اصول و کلیات مراد نہ ہوں، بلکہ جزئیات و فروع مراد ہوں ورنہ محققین مفسرین کی رائے ہے کہ کتاب سے مراد لوح محفوظ (علم الٰہی) ہے، اور اسی کی وہ صفت جامعیت ہے، جو بیان کی گئی ہے، اور تبیان سے مراد اصول و کلیات ہیں ان کے علاوہ اور بھی کئی آیتیں قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں لیکن موقع اور محل کی تعیین کے بعد پھر مخالفت کی گنجایش نہیں رہتی ہے۔

رسول اللہؐ کا قیاس کرنا دوسروں کے لیے دلیل جواز نہیں بن سکتا ہے

قیاس کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل سے بھی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جن معاملات میں صریح وحی نہ موجود ہوتی اُن میں آپؐ اپنی رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے لیکن چونکہ آپؐ مہبط وحی تھے، براہ راست الٰہی حکمت کے محرم راز تھے، اور خطائے اجتہادی پر قائم رہنے سے آپ کی حفاظت کی جاتی تھی، جو آپؐ کے علاوہ امت کے کسی فرد کو حاصل نہیں ہے، اس بنا پر دوسروں کے قیاس کے لیے آپؐ کا عمل دلیل جواز نہیں بن سکتا، البتہ آپ کا فرمان

انتم اعلم بامور دنیاکم۔

"اپنے دنیوی امور کو تم زیادہ جانتے ہو۔"

اور

واذا امرتکم بشئ من رای فانما انا بشر[1]

"جب میں اپنی رائے سے کسی شے کا حکم دوں تو میں بشر ہوں۔"

---

[1] مسلم و مشکوٰۃ۔

یقیناً دوسروں کے لیے قیاس کی گنجائش پیدا کرتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا صریح ارشاد قیاس کے باب میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے چنانچہ جب آپؐ حضرت معاذ بن جبل کو یمن بھیج رہے تھے تو امتحان کے طور پر اُن سے پوچھا کہ

بم تقضی قال بما فی کتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب اللہ تعالیٰ قال اقضی بما قضی بہ رسول اللہؐ قال فان لم تجدہ اقضی بہ رسول اللہؐ قال اجتہد برائی قال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ بما یرضی بہ رسولہ[1]

"جب کوئی مقدمہ تمہارے سامنے پیش ہوگا تو کیسے فیصلہ کروگے؟ جواب دیا جیسا کہ کتاب اللہ میں ہے، پھر سوال کیا اگر کتاب اللہ میں صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟ انہوں نے کہا پھر سنت رسولؐ کے مطابق فیصلہ کروں گا، پھر پوچھا اگر سنت میں بھی صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟ جواب میں کہا کہ ایسی حالت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، اس پر رسول اللہؐ خوش ہوئے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسولؐ کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جو اس کے رسولؐ کو پسندیدہ ہے۔"

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذ اور ابوموسیٰ دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے ایک ایک علاقہ کا قاضی بنا کر بھیجا تھا، اور آپؐ کے استفسار کے جواب میں دونوں حضرات نے عرض کیا تھا کہ

اذا لم نجد الحکم فی السنۃ نقیس الامر بالامر فما کان اقرب الی الحق عملنا بہ فقال علیہ السلام اصبتما[2]

---

[1] کتب اصول فقہ۔

[2] منہاج الاصول برحاشیہ التقریر والتحبیر جلد ۲ ص ۲۳۵۔

"جب ہم سنت میں حکم نہ پائیں گے تو ایک معاملہ کو دوسرے معاملہ پر قیاس کریں گے اور جو فیصلہ حق کے زیادہ قریب ہوگا، اسی پر عمل کریں گے، رسول اکرمؐ نے فرمایا کہ تم دونوں کی رائے درست ہے"

قیاس کے خلاف ایک روایت کی توجیہ

جس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے قیاس پر نکیر کی ہے اور اس کو ان کی ضلالت وگمراہی کا سبب قرار دیا ہے، وہ یہ ہے۔

قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیہم اولاد السبایا فقاسوا مالم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا [1]

"بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک درست اور ٹھیک چلتا رہا جب تک کہ ان میں لونڈی زادوں کی کثرت نہ ہوئی، جنہوں نے پیش آنے والے معاملات کو سابقہ معاملات پر قیاس کیا، جس سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا"

مگر اس روایت کے الفاظ ہی میں اس کا حل اور جواب موجود ہے، "اولاد السبایا" (لونڈی کی اولاد) سے مراد غیر تربیت یافتہ اور ناحقیقت شناس لوگ ہیں، جنہیں علمی وفکری زندگی میں کوئی مقام حاصل نہیں ہوتا ہے، اس کے باوجود وہ اپنی کم ظرفی اور تھڑدلے پن کی وجہ سے اپنے کو غیر معمولی حیثیت وصلاحیت کا مالک سمجھنے لگتے ہیں۔

یہ صورت حال ہر قوم کے غیر تربیت یافتہ لوگوں میں پائی جا سکتی ہے، بالخصوص زوال زدہ قوموں میں اس کی بڑی کثرت ہوتی ہے، ان میں سنجیدہ غور وفکر کی صلاحیت باقی نہیں رہتی ہے، ظاہر ہے کہ جب ایسے لوگ قیاس کرنے لگیں گے تو اس کا نتیجہ گمراہی کے سوا اور کیا ہو سکتا۔

[1] دارمی وغیرہ، اور نور الانوار۔

صحابہؓ کے عمل اور اجماع سے قیاس کا ثبوت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہؓ کرام کی زندگی میں قیاس کا ثبوت اس قدر ملتا ہے، کہ فقہاء نے قیاس پر "اجماع" کا دعویٰ کیا ہے لیکن چونکہ اُن کے زمانہ میں تمدن کو زیادہ وسعت نہ ہوئی تھی، اس بنا پر قیاس عملی مسائل تک ہی محدود رہا، بس جو نیا حل طلب مسئلہ پیش آتا، کتاب وسنت سے اس کا حکم دریافت کیا جاتا، اگر ان میں وہ نہ ملتا، اور اجماع کی بھی کوئی صورت نہ بن سکتی، تو اجتہاد اور رائے سے اس کا فیصلہ کیا جاتا تھا۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ سے کلالہ (جس کے نہ باپ ہوں نہ اولاد) کی وراثت کے بارے میں حکم دریافت کیا گیا تو فرمایا۔

اقول فیہا برائی فان یکن صوابا فمن اللہ وان یکن خطأ فمنی ومن الشیطان [1]

"میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں اگر وہ صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے سمجھو"

اسی طرح حضرت عمرؓ نے جد (دادا) کے بارے میں ایک موقع پر فرمایا۔

اقضی فیہ برائی [2]

"میں اپنی رائے سے اس کے بارے میں فیصلہ کرتا ہوں"

حضرت عثمانؓ نے حضرت عمرؓ سے ایک موقع پر فرمایا۔

ان اتبعت رایک فسدید وان تتبع رای من قبلک فنعم الرای [3]

[1] منہاج الاصول۔
[2] ایضاً۔
[3] ایضاً۔

"اگر آپ اپنی رائے کی اتباع کریں تب بھی ٹھیک ہے، اگر آپ شیخین کی رائے کی اتباع کریں تو اور بہتر ہے۔"

حضرت علیؓ نے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ پہلے میری، حضرت عمرؓ کی رائے اس میں متفق تھی لیکن اب میری رائے خلاف ہو گئی ہے۔

وقد رایت الان بیعھن[1]

"اب میں ان کی بیع کو مناسب سمجھتا ہوں۔"

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے جس عورت کو طلاق لینے کا اختیار دیا گیا، اس کے بارے میں فرمایا کہ

"میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتا ہوں اگر صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے اور غلط ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے، اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں[2]۔"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور زیدؓ بن ثابت وغیرہ جلیل القدر اصحاب کی رائیں (قیاس)، بکثرت ملتی ہیں، جن کے بعد قیاس کے ثبوت میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔

یہ حضرات اپنے شاگردوں اور حکومت کے عہدے داروں کو بھی (جن میں صلاحیت ہوتی) قیاس کا حکم دیتے تھے، مثلاً حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو جب کوفہ کا قاضی مقرر کیا، تو فرمایا کہ

جب کسی معاملہ میں قرآن و سنت میں صریح حکم نہ ملے، اور تمہیں شبہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو[3]۔

---

[1] منہاج الاصول۔

[2] تاریخ التشریع الاسلامی۔

[3] ایضاً۔

اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بصرہ کی امارت پر مقرر کرتے وقت جو فرمان دیا تھا، وہ بھی قیاس کے بارے میں نہایت صریح ہے۔

اعرف الاشباہ والنظائر وقس الامور بواثلک[1]

"پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلہ اور نظیروں کی معرفت حاصل کرو اور ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو۔"

قیاس کے خلاف صحابہؓ کے اقوال اور ان کے محل

ایک طرف قیاس کے بارے میں ان بزرگوں کے یہ اقوال و عمل موجود ہیں اور دوسری طرف اس کی مخالفت میں بھی اُن کے اقوال ہیں، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے ایک موقع پر فرمایا۔

ای سماء تظلنی وای ارض تقلنی اذا قلت فی کتاب اللہ برأئی[2]

"کون آسمان اپنے زیر سایہ مجھے رکھے گا، اور کون زمین مجھے اٹھائے گی جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں گا۔"

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے۔

ایاکم واصحاب الرای فانھم اعداء السنن اعیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالوا بالرای[3]

"لوگو! اصحاب رائے سے اپنے کو بچاؤ، وہ سنت کے دشمن ہیں، حدیث محفوظ رکھنے سے وہ عاجز ہیں، اس لیے اپنی "رائے" سے کہتے ہیں۔"

اس روایت کا یہ ٹکڑا اعیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالوا بالرای

---

[1] منہاج الاصول،

[2] منہاج الاصول

[3] ایضاً۔

بالخصوص توجہ کا مستحق ہے، کہ اس سے حدیث کی اہمیت وافادیت واضح ہوتی ہے،

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے:۔

لو کان الدین یوخذ قیاساً لکان باطن الخف اولی بالمسح من ظاھرہ[1]

"اگر دین قیاس سے حاصل کیا جاتا تو موزے کے نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اوپر کے حصہ پر مسح کرنے سے زیادہ بہتر ہوتا۔"

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا:۔

یذھب قراءکم وصلحاءکم و یتخذ الناس رؤسا جھالا یقیسون الامور برائھم[2]

"تمہارے اہل علم اور صلحاء رخصت ہو جائیں گے اور لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے وہ معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔"

بظاہر ان اقوال میں تضاد معلوم ہوتا ہے، لیکن درحقیقت تضاد نہیں ہے، بلکہ رائے اور قیاس کی مخالفت کا مقصود محض احتیاط ہے، کہ ہر کس و ناکس اس کا مدعی بن جائے، نیز اس لیے کہ اس کی اجازت انہی لوگوں کو ہو جو ہر حیثیت سے اس کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔

اس لحاظ سے قیاس کی اجازت انہی مسائل میں ہوگی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت سمجھی جائے گی، اور بقول حضرت عمرؓ اشباہ و نظائر پر قیاس کیا جائے گا، لیکن جہاں سہل پسندی اور ہوا و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے ضرورت بنالی جائے گی، یا قیاس کرنے میں اس کے حدود و قیود کی رعایت نہ ملحوظ رکھی جائے گی وہاں قیاس کی قطعاً اجازت نہ ہوگی، مذکورہ مخالفت کے اقوال میں اسی کی طرف اشارہ ہے، ورنہ اگر قیاس کا دروازہ

---

[1] منہاج۔

[2] ایضاً۔

مطلق بند کر دیا جائے تو نئے مسائل کے حل کی کوئی شکل نہیں رہ جاتی ہے۔

رہی یہ بات کہ زیر بحث باب میں اہلیت و صلاحیت کا معیار کیا ہے؟ کن لوگوں کو قیاس کی اجازت ہے اور کن کو نہیں ہے، اس سلسلہ کی کچھ باتیں "تفقہ" کے ذیل میں گذر چکی ہیں، مزید تفصیل راقم کی کتاب "[illegible]" میں ملے گی، یہاں قیاس کے باب میں فقہاء کے مقرر کردہ اصول و ضوابط اور [illegible] کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کیے جاتے ہیں۔

قیاس میں اصل دار و مدار علت ہے

اصل حکم (سابقہ فیصلہ اور نظیر) کو فقہاء کی اصطلاح میں "مقیس علیہ" اور حل طلب نئے مسئلہ کو "مقیس" کہتے ہیں، اور ان دونوں میں جو شئے مشترک ہوتی ہے یعنی جس کی وجہ سے اصل حکم کو فرع (نئے مسئلہ) پر جاری کرتے ہیں، اس کو "علت" سے تعبیر کرتے ہیں، اسی لیے قیاس میں "علت" ہی پر سارا دار و مدار ہوتا ہے، اور پوری بحث اسی کے گرد چکر کاٹتی ہے۔

لیکن خود علت کی بحث اتنی پر پیچ اور مختلف فیہ ہے کہ اس میں سے راجح قول نکالنا نہایت مشکل ہے اور حق یہ ہے کہ جب بات قیاس اور رائے پر ٹھہری تو اختلاف کی پرپیچ وادی سے نجات کیونکر حاصل ہو سکتی ہے؟

کسی قول کو ترجیح دینے میں مرجح (ترجیح دینے والے) کی ذہنی و فکری زندگی کو بڑا دخل ہوتا ہے اور حالات و تقاضے کی ضرورت بھی اثر انداز ہوتی ہے، کیونکہ مادی و معنوی ماحول سے تو کوئی شے بھی محفوظ نہیں رہتی، ان حالات میں یہ توقع کیسے ہو سکتی ہے کہ ایک دور کی ترجیحی صورتیں ہر دور میں ویسی ہی ترجیحی حیثیت قائم رکھ سکیں گی، یا ایک شخص کی ترجیح دی ہوئی صورت تمام اشخاص کے نزدیک بعینہ مسلم ہوگی۔

لیکن فقہاء کے مختلف اقوال سے سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ بڑی حد تک بنی بنائی زمین مل جاتی ہے، اب حالات اور زمانہ کی مناسبت سے ترجیحی صورتیں نکالنا اور برگ و بار کے قابل بنانا یہ قوم کی ذاتی صلاحیت اور زمانہ کے تقاضے اور اس کی ضروریات

پر منحصر ہے۔

فقہاء نے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے[1]

(۱) علت۔

(۲) سبب۔

(۳) شرط۔

(۴) اور علامت، ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور باہمی فرق درج ذیل ہے۔

علت، سبب، شرط و علامت کی تعریف اور باہمی فرق

(۱) علت لغت میں اس عارض کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرے بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ تغیر پیدا کرتی ہے، فقہاء کی اصطلاح میں جس "عارض" کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہو اُسے "علت" کہتے ہیں اس کی تعریف یہ ہے۔

ما شرع الحکم عند وجوده لا به[2]

"حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہ ہوا ہو"

دوسری یہ ہے

ما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً[3]

"جس کی طرف بغیر کسی واسطہ کے حکم کا تقرر منسوب کیا جائے"

سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے لیکن وہ علت ہی کے واسطہ سے ہوتی ہے، البتہ حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے

---

[1] ملاحظہ ہو کتب اصول فقہ۔

[2] التقریر والتحبیر ص ۱۴۱۔

[3] کتاب التحقیق ص ۲۲۲۔

اور اگر کبھی سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی ہے، تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں۔

(۲) سبب کے لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے، جو مقصود تک پہنچاتا ہے، قرآن حکیم میں ہے:۔ واٰتینٰه من کل شیئٍ سببا اور ہم نے اس کو ہر طرح کا ساز و سامان دیا تھا یعنی ایسا طریقہ جو حکمرانی تک اس کو پہونچانے والا تھا، ای طریقاً موصلا الیہ[4]

فقہاء کی اصطلاح میں حکم تک پہونچنے کے راستہ اور طریقہ کو سبب کہتے ہیں۔

ما یکون طریقاً الی الحکم[5]

(ا) راستہ اور

(ب) راستہ پر چلنا، الگ الگ دو چیزیں ہیں راستہ سبب ہے اور "چلنا" علت ہے پہونچنے کی نسبت چلنے کی طرف ہوگی نہ کہ راستہ کی طرف، پہونچنے کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ چلنے کا تحقق ہو، راستہ، ہزار موجود سہی، لیکن چلے بغیر کیسے طے ہو سکتا ہے؛

رسی (سبب) ڈول اور کنواں سب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت انسان کے فعل (علت) کی طرف ہوگی نہ کہ رسی کی طرف، اور رسی کی طرف بھی ہوگی تو انسانی فعل (علت) کے واسطے سے ہوگی، چنانچہ

فما کان طریقاً الی الحکم بواسطة یسمی له سببا ویسمی الواسطة علة[6]

"کسی واسطہ سے حکم تک پہونچنے کا جو راستہ ہو، وہ سبب ہے، اور واسطہ علت ہے"

---

[4] کتاب التحقیق ص ۲۲۳۔

[5] حسامی ص ۱۳۹۔

[6] اصول الشاشی ص ۹۔

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں، جس پر شے کا وجود موقوف ہو، اور فقہاء کی اصطلاح میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔

ما یضاف الحکم الیہ وجوداً عندہ[۱]

"وہ شے جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کی جائے۔"

حکم کا وجود (پایا جانا) اور شے ہے اور حکم کا وجوب (ثابت و قائم ہونا) دوسری شے ہے، شرط پر وجود موقوف ہوتا ہے اور علت پر وجوب موقوف ہوتا ہے، ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہاء نے اس طرح بیان کیا ہے۔

الحکم یتعلق بسببہ ویثبت بعلتہ ویوجد عند شرطہ[۲]

"حکم تعلق رکھتا ہے اپنے سبب سے ثابت ہوتا ہے، اپنی علت سے پایا جاتا ہے اپنی شرط کے وجود کے وقت۔"

(۴) علامت کے معنی "نشان" کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لیے منارہ نشان کا کام دیتا ہے، اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتہ نشان دینے والی شے کو علامت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ھی ما یعرف وجود الحکم من غیر ان یتعلق بہ وجودہ ولا وجوبہ[۳]

"وہ شے جو حکم کے وجود کا پتہ دے مگر حکم کے وجود سے کوئی تعلق رکھے اور نہ ثبوت سے تعلق رکھے۔"

سبب اور معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب ان دونوں پر موقوف نہیں ہے، سبب حکم تک پہونچنے کا راستہ اور ذریعہ ہے، اور علامت صرف علامت کا کام دیتی

۱۔ کتاب التحقیق ص ۲۷۔

۲۔ اصول الشاشی ص ۹۶۔

۳۔ کتاب التحقیق ص ۲۷۹۔

ہے، البتہ شرط اور علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم کا وجود ہوتا ہے، اور علت سے اس کا ثبوت (وجوب) ہوتا ہے۔

ہر نص معلول بعلت ہے

فقہاء کے نزدیک یہ ایک اہم سوال ہے کہ ہر حکم (نص) معلول بعلت (یعنی ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے) ہے یا نہیں؟ محققین کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم معلول بعلت ہے، یہ الگ بات ہے کہ کسی حکم کے فعل کی خصوصیات کی بنا پر وہ علت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو، اور علت کو مدار بنا کر دوسرے مسائل کا اس پر قیاس نہ کیا جا سکے، در اصل ابتدائے آفرینش سے الٰہی حکمت یہ رہی ہے کہ انسانوں کی فلاح و بہبود میں ہمیشہ اضافہ اور اس کی مضرتوں کا دفعیہ ہوتا رہے، اس کی دو ہی مناسب صورتیں قابل عمل تھیں۔

۱۔ ایسے اصول و ضوابط مرتب کیے جائیں، جن کے ذریعہ فوائد حاصل ہوں۔

۲۔ ایسے حدود و قیود متعین کیے جائیں جن سے مضرت کا دفعیہ ہو سکے۔

نیز انسان کو فوائد کے حصول اور مضرتوں کے دفعیہ کی مختلف تعبیرات کے ذریعہ تاکید کی جاتی رہے۔

اس حکمت کو بروئے کار لانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ابتدا ہی سے اپنے رسول بھیجے، اور ان کے ذریعہ اصول و ضوابط اور حدود و قیود پر مشتمل دستور مرحمت فرمائے، جن پر عمل کرنے سے الٰہی حکمت کے مطابق منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہا۔

یہ صحیح ہے کہ احکام کی تعمیل اس حکمت (مصالح) کی معرفت پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ انسانی عقل محدود اور متفاوت ہوتی ہے۔ پھر ہوائے نفس اور آزادی و بے قیدی کی کوئی حد نہیں ہے۔ ایسی صورت میں یہ کیسے توقع کی جا سکتی تھی، کہ ہر شخص الٰہی حکمت کو پوری طرح سمجھ کر اس پر عمل کرے گا، اس لیے یہ چیز انسانوں کے دائرۂ تکلیف میں نہیں رکھی گئی ہے۔

لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ مقصد اور نصب العین کو آگے بڑھانے اور حکمت کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ان مصالح سے واقفیت ایک حد تک ضروری ہے

یہ علیحدہ سوال ہے کہ الٰہی حکمت میں خفا اور غموض کی وجہ سے یہ واقفیت آسان نہیں ہے ظاہر ہے کہ ہر حکم کی مصلحت کا پتہ چلانا اور مضرت کے دفعیہ کی راہ تلاش کر کے الٰہی حکمت کے ساتھ ان دونوں میں مطابقت کرنا بڑا مشکل کام ہے، لازمی طور سے اس اشکال کو دُور کرنے کے لیے ایک ایسے طریقہ کی ایجاد کی ضرورت پڑی، جو ان مصالح کے لیے اور اس کی کنہ تک پہونچنے کا ایسا آسان ذریعہ ہو کہ جس سے مختلف صلاحیتوں کے لوگ ان مصالح کو سمجھ سکیں، اور اُن کے مطابق عمل پیرا ہو کر اپنے کو مضرتوں سے بچا کر فوائد حاصل کر سکیں، فقہاء کی اصطلاح میں اسی شے کو علت کہتے ہیں، اس جگہ حکمت اور علت کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

حکمت اور علت میں فرق

(۱) حکمت وہ مصلحت ہے جو ابتدائے آفرینش سے الٰہی احکام کی بنیاد ہے، اس میں خفا ہوتا ہے اس لیے اس کا انضباط مشکل ہوتا ہے، مگر اصول وضوابط اور حدود اور قیود اس کی جانب رہنمائی کرتے ہیں، بلکہ وہ اس کے حاصل کرنے کا واسطہ اور ذریعہ ہوتے ہیں۔

(۲) علت اصول وحدود کی مصلحت پر دلالت سے نکالی جاتی ہے، اور مصلحت کے ساتھ لازم ہوتی ہے یہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں کثرت ہوتی ہے، اس کا عقل کے مطابق ہونا ضروری ہے، تاکہ حکم کا مدار بن سکے اور انسانی افعال کے احکام معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھایا جا سکے جس طرح نحو کا ایک قاعدہ ہے کہ "فاعل مرفوع" اور "مفعول منصوب" ہوتا ہے اس لیے جس شخص کو یہ قاعدہ معلوم ہوگا، وہ فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دے گا، یہی حال علت کا سمجھنا چاہیے جس شخص کو علت معلوم ہوگی اس کو جہاں انسانی اعمال کا حکم معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی، اس کے ذریعہ معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھائے گا۔

حکمت علت نہیں قرار دی جاتی ہے

حکمت میں چونکہ خفا ہوتا ہے اس لیے اس کو منضبط کر کے لوگوں کے ذہن وعقل کے

مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے، اس لیے قیاس کا مدار حکمت (مصلحت) نہیں قرار پا سکتی ہے البتہ ایک صورت حکمت کو علت بنانے کی ہے، (جو آگے آئے گی)۔

لا یصح القیاس لوجود المصلحة ولکن لوجود علة مضبوطة ادیر علیها الحکم[1]

"مصلحت کی بنیاد پر قیاس مناسب نہیں ہے، بلکہ مضبوط علت ہی پر قیاس ہوگا اور وہی حکم کا مدار بنے گی"۔

اگر ہم حکمت (مصلحت) کو مدار بنا کر قیاس کا سلسلہ شروع کریں تو بعض احکام میں بڑی مشکل پیش آئے گی اور بعض میں تضاد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، مثلاً نماز قصر (چار کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم (روزہ نہ رکھنا) کی علت سفر ہے اور حکمت (مصلحت) مشقت وتکلیف کا ازالہ ہے، اگر یہ مشقت اور تکلیف ان لوگوں کو بھی اٹھانا پڑتی ہے جو اپنے گھر رہ کر روزہ کی حالت میں محنت ومشقت کے کام کرتے ہیں، مثلاً مزدور، لوہار، بڑھئی، وغیرہ، اس لیے حکمت کو علت بنانے میں ایسے لوگوں کو بھی مسافر کی جیسی سہولت ملنی چاہیے، اور نماز کے قصر اور افطار صوم کی اجازت ہونی چاہیے کیونکہ حکمت یہاں بھی پائی جاتی ہے، لیکن علت کو مدار بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی ہے، کیونکہ علت سفر ہے اور یہ لوگ مسافر نہیں ہیں۔

یا مثلاً ایک الٰہی حکمت (مصلحت) جان کی حفاظت ہے، اگر اس کو ہر جگہ علت بنا لیا جائے تو جہاد کی اجازت نہ ہونی چاہیے، کیونکہ اس میں جان کا اتلاف ہوتا ہے، اور ہر شخص کو یہ فلسفہ کون سمجھائے گا کہ جہاد میں بھی جان کی حفاظت ہوتی ہے، اور ایک ادنیٰ زندگی دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے، یا چند اشخاص کی جان کے اتلاف سے پوری ملت کو زندگی حاصل ہوتی ہے۔

ع ہے کبھی جان اور کبھی تسلیم جان ہے زندگی

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۳۹۔

علت، عقلی بساط کے موافق ہونی چاہیے

ان مثالوں سے ثابت ہوا کہ علت ہی حکم کا مدار بن سکتی ہے، حکمت کو مدار بنانے میں چند در چند دشواریوں کا اندیشہ ہے، لیکن علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ سمجھ اور عقلی بساط کے موافق ہو تاکہ افعال کے احکام معلوم کرنے میں سہولت ہو۔

یجب ان یکون علۃ الحکمہ صفۃ یعرفہا الجمہور ولا تخفی علیہم حقیقتہا ولا وجودہا من عدمہا[۱]

"یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت ہو جس کو لوگ جان سکیں، اس کی حقیقت مخفی نہ ہو اور اس کے وجود اور عدم میں امتیاز ہو سکتا ہو"

علت کیا کیا چیزیں ہوتی ہیں

علت کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ مصلحت کے حصول کا ظن غالب پیدا کرے، اور عمومی حیثیت سے وہ پائی جا سکتی ہو اس کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) وہ واسطہ و ذریعہ ہو۔

(۲) راستہ و طریقہ ہو۔

(۳) مصلحت سے اس کا اتصال ہو۔

(۴) اس کے لیے لازم ہو۔

مثلاً شرب خمر سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں، مضرت ہوتی ہے، یہ ممانعت کی علت ہے چونکہ عمومی حیثیت سے شرب خمر ان مفاسد کے لیے لازم ہے، جن کا دفعیہ شارع کا مقصود ہے اس بناء پر شارع نے شراب کی تمام قسموں سے روک دیا[۲]

یہ بات بھی واضح کرنے کی ہے کہ جب ذریعہ اور طریقے یا ایسی لازم ایسے پائے

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ ص۱۳۴۔

(۲) ایضاً۔

جائیں جو سبب اور علت بن سکتے ہوں تو علت اسی کو بنائیں گے جس کی معقول وجہ ترجیح موجود ہو، مثلاً وہ دوسرے ذریعوں اور لازم کی بہ نسبت زیادہ واضح اور زیادہ منضبط ہو یا لزوم کی نسبت زیادہ قوی ہو اور وجہ ترجیح ظہور و انضباط یا لزوم کی جہت سے معلوم کی جائے گی، مثلاً قصر اور افطار کی علت مرض اور سفر ہی کو قرار دیا گیا، حالانکہ گرمی سردی وغیرہ اور چیزیں بھی علت ہو سکتی تھیں، لیکن گرمی اور سردی کی حدیں قائم کرنا مشکل کام ہے، بخلاف سفر اور مرض کے کہ اس میں زیادہ اشتباہ اور انضباط میں دشواری نہ تھی، اس بناء پر یہ دونوں علت قرار پائے اور وہ دونوں علت نہ بن سکے۔

علت کی ساخت کیسی ہوتی ہے

علت کی ساخت میں کبھی انسان کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور کبھی اس چیز کی حالت کا جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے، (انسان اس کا ارتکاب کرتا ہے)۔

وہ علت جس کی ساخت میں انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے یہ حالت انسان کی صفت لازمہ ہوتی ہے (صفت لازمہ وہ ہے کہ جس کی وجہ سے انسان ایمان کے تخاطب کے ماسوا دیگر احکام شرعیہ کا مکلف و مخاطب قرار پاتا ہے) نیز اس میں ایسی ہیئت کا اعتبار ہوتا ہے، جو وقتاً فوقتاً طاری ہوتی ہے، مثلاً وقت استطاعت اور ارادہ وغیرہ۔

دراصل یہ حالت، صفت لازمہ اور ہیئت طاریہ سے مرکب ہوتی ہے، اور یہ مرکب حالت علت بنتی ہے، علت کی یہ قسم زیادہ تر عبادات میں پائی جاتی ہے، مثال کے لیے چند اقوال درج ذیل ہیں۔

من ادرک وقت صلوٰۃ وھو عاقل بالغ وجب علیہ ان یصلیہا۔

"جس شخص نے نماز کے وقت کو پایا ایسی حالت میں کہ وہ عاقل و بالغ ہے، اس پر نماز پڑھنا واجب ہے"

ومن شہد الشہر وھو عاقل بالغ مطیق وجب علیہ ان یصومہ۔

"جس شخص نے رمضان کا مہینہ پایا ایسی حالت میں کہ عاقل و بالغ ہے، اور روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہے، اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔"

ومن ملك نصاباً وحال عليه الحول وجب ان يزكيه۔

"جو شخص نصاب (وہ مقدار جس پر زکوٰۃ فرض ہے) کا مالک ہو اور سال گذر گیا اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔"

ان تینوں صورتوں میں صفت لازمہ عقل و بلوغ ہے، اور ہیئت طاریہ نماز میں وقت روزہ میں مہینہ اور زکوٰۃ میں ملک نصاب ہے، ان سب سے مل کر جو مرکب حالت بنی وہ علت قرار پائی، چنانچہ نماز کی علت ادراک وقت (وقت پانا)، روزہ کی علت شہود شہر (رمضان کا آجانا) اور زکوٰۃ کی علت ملک نصاب ہے، یہ تینوں علتیں "اسباب" کے نام سے بھی مشہور ہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شارع کسی مفاد کے پیش نظر کسی صفت کے اثر کو گھٹا دیتا ہے، مثلاً جو شخص نصاب کا مالک ہے اور ابھی سال اس پر نہیں گذرنے پایا کہ اگر وہ زکوٰۃ پیشگی ادا کرنا چاہے تو ادا کر سکتا ہے، زکوٰۃ میں سال گذرنا شرط ہے، لیکن اس صورت میں شرط کے اثر کو مفاد کے پیش نظر گھٹا دیا گیا ہے۔

(۲) وہ علت جس کی ساخت میں اس چیز کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، جس پر انسان کا فعل واقع ہو اس چیز کی یہ حالت کبھی تو اس کی صفت لازمہ ہوتی ہے، اور کبھی صفت طاریہ یعنی کبھی کبھی پائی جانے والی۔

لازمہ کی مثال

يحرم شرب الخمر (شراب کا پینا حرام ہے)۔

يحرم اكل الخنزير (سور کا کھانا حرام ہے)۔

يحرم اكل كل ذي ناب من السباع (وہ درندے حرام ہیں، جن کے دانت کچلیوں والے ہوں)۔

يحرم كل ذي مخلب من الطير (پنجے سے شکار کرنے والے تمام پرندے حرام ہیں)۔

يحرم نكاح الامهات (ماؤں سے نکاح حرام ہے)۔

ان مثالوں میں جس صفت کی وجہ سے مذکورہ چیزیں حرام ہیں۔ اُن چیزوں سے وہ صفت کبھی زائل نہیں ہوتی ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا۔ (المائدہ: ۳۸)

"چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔"

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ۔ (النور: ۲)

"زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔"

ان صورتوں میں زنا اور چوری صفت لازمہ نہیں ہیں، بلکہ کبھی کبھی پائی جاتی ہیں، علت کی دوسری قسم یعنی اس چیز کی حالت کا اعتبار جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے، کبھی اس کی دو حالتیں جمع کر لی جاتی ہیں، جیسے

يجب رجم الزاني المحصن۔

"زانی محصن کو رجم کرنا واجب ہے۔"

يجب جلد الزاني غير محصن۔

"زانی غیر محصن کو کوڑے مارنا واجب ہے۔"

(۱) کبھی انسان کی حالت۔

(۲) اور جس چیز پر فعل واقع ہو اس کی حالت ان دونوں کو جمع کر لیا جاتا ہے مثلاً

يحرم الذهب والحرير على رجال الامة دون نسائها۔

"سونا اور ریشم امت کے مردوں پر حرام ہے، عورتوں پر نہیں۔"

اس میں دونوں کی حالتیں جمع ہیں، اس بنا پر عورتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

حکمت کی معرفت کس طرح حاصل ہوتی ہے

حکمت و علت کی معرفت بڑی جد و جہد اور انتہائی تجربہ و مناسبت کے بعد حاصل ہوتی ہے، حکمت کا معاملہ تو نہایت دقیق و نازک ہے اس میں تنہا ذکاوت۔

و فراست سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کے لیے الٰہی حکمت اس کے بنیادی اصول اور بنیادی کی مزاج شناسی بھی ضروری ہے۔

جس طرح طبیب حاذق کے فہیم ہمنشین مدتوں اس کی صحبت میں بیٹھنے اور تجربہ کرنے کے بعد ان دواؤں کے خواص اور مقاصد سے واقف ہو جاتے ہیں جنہیں طبیب استعمال کرتا رہتا ہے اسی طرح صحابہ کرامؓ میں جو ذہین و فہیم تھے انہوں نے رسول اللہ کی صحبت سے احکام کے مقاصد اور ان کی حکمت سے واقفیت حاصل کی تھی یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے احکام کے موقع و محل کو دیکھا تھا ان کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا نیز اس مقام کی معرفت حاصل کی تھی جہاں سے ثبوت کو فیضان ہو رہا تھا اس لیے دینی حکمت کے فہم میں لازمی طور سے ان کا درجہ سب سے اونچا تھا اور حضرت عمرؓ اپنے اس قول میں حق بجانب تھے کہ

وافقت ربی فی ثلاث ۱؎

"تین باتوں میں اپنے رب کی میں نے موافقت کی ہے۔"

اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کا یہ اظہار خیال بجا تھا کہ

لو ادرک النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما احدثہ نساء المنعھن من المساجد کما منعت نساء بنی اسرائیل ۲؎

"اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حالت کو دیکھتے جو عورتوں نے اب پیدا کر دی تو ان کو مسجدوں میں جانے سے روک دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتیں روک دی گئی تھیں۔"

پھر صحابہ کرامؓ کے بعد جو ان کی زندگی سے زیادہ مناسبت پیدا کرے گا اور زیادہ قریب ہوگا اسی اعتبار سے اس کو دینی حکمت سے مناسبت اور اس کی معرفت حاصل ہوگی۔

۱؎ بخاری جلد ۲ صفحہ ۲۴۳

۲؎ بخاری جلد ۱ باب خروج النساء الی المساجد۔

قرآن حکیم میں صراحۃً ذکر کی ہوئی چند حکمتیں

قرآن حکیم میں کہیں کہیں صراحۃً حکمت کا تذکرہ ہے مثلاً

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ۔ (البقرہ: ۱۷۹)

"اے عقل والو! تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔"

جان کے بدلے جان لینے کو قصاص کہتے ہیں اس میں زندگی کے حصول کی حکمت کو نمایاں کیا گیا ہے، روزہ سے متعلق بعض احکام کے ضمن میں ہے۔

عَلِمَ اللّٰهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ ۔ (البقرہ: ۱۸۷)

"اللہ نے جانا کہ تم اپنے نفسوں کے بارے میں خیانت کر رہے تھے۔"

اس میں الٰہی حکمت ضبط و اعتدال کی طرف اشارہ ہے نیز یہ حکمت اسی وقت بروئے کار آسکتی ہے جب کہ ہر کسی کو اس کے محل میں رکھا جائے اور صاحب حق (نفس اور اس کے علاوہ) کو اس کا حق پہنچایا جائے۔

بھائی چارہ اور وفائے عہد کے ذکر کے بعد ارشاد ہے۔

الا تفعلوہ تکن فتنۃ فی الارض وفساد کبیر ۔ (الانفال: ۷۳)

"اگر تم ایسا نہ کرو گے تو ملک میں فتنہ پیدا ہو جائے گا اور بڑی ہی خرابی پھیلے گی۔"

غور کرنے کی بات ہے کہ فتنہ اور فساد کبیر کے سرچشمے کہاں سے پھوٹتے ہیں؟ ان کا بہاؤ کدھر ہوتا ہے اور کہاں جا کر گرتے ہیں؟ پھر انسانی عظمت و شرافت کس قدر ذلت کا مظاہرہ کرنے لگتی ہے جس سے کلیات خمسہ مذہب، عقل، مال، نسب، نفس سب کی حرمت خاک میں مل جاتی ہے جن کے متعلق الٰہی حکمت یہ ہے کہ ان کی مناسب حفاظت کی جائے تاکہ انسانیت نشوونما حاصل کر سکے۔ اور ان "جواہر" کی تربیت ہو کہ انسان کو نیابت الٰہی اور خلافت الٰہی کا مستحق ٹھہراتے ہیں۔

"جہاد" کی حکمت کے بیان میں فرمایا گیا ہے۔

وَقَاتِلُوهُمْ حَتّٰى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّٰهِ ۔ (البقرہ: ۱۹۳)

"تم ان سب سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ و فساد باقی نہ رہے اور دین اللہ ہی کے لیے ہو جائے۔"

اس آیت میں "جہاد" کو فتنہ و فساد کے استیصال کا ذریعہ اور رحمت الٰہی کو عام کرنے کا وسیلہ قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ الٰہی حکمت یہ ہے کہ عدل و رحمت سے سب فائدہ اُٹھا سکیں اور اُس میں کوئی ظلم و زیادتی کر کے مداخلت نہ کر سکے جہاد کی انتہائی شکل قتل و قتال میں بظاہر انسانی جانیں تلف ہوتی ہیں لیکن شر کی طاقتوں اور اس کی فتنہ انگیزیوں کے خاتمہ کے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے ورنہ دنیا بدامنی اور ظلم و فساد کی جہنم بن جائے۔

جہاد کی مذکورہ حکمت کو سمجھنے کے لیے ایمانی بصیرت بھی ضروری ہے اسی وقت یہ حقیقت واضح ہوگی کہ

وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ۔ (البقرہ: ۱۹۱)

"فتنہ و فساد قتل و قتال سے زیادہ سخت اور بری چیز ہے۔"

قربانی وغیرہ کے بارے میں فرمایا گیا ہے۔

لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ۔ (الحج: ۳۷)

"اللہ تک نہ تو ان قربانیوں کا گوشت پہنچتا ہے نہ خون اس کے دربار میں جو کچھ پہنچ سکتا ہے وہ صرف تمہارا تقویٰ ہے۔"

یعنی قربانی کا مقصد محض گوشت و خون نہیں ہے بلکہ اس کی حکمت حصول تقویٰ ہے قربانی تقرب اور تقویٰ کا ایک ذریعہ ہے اصل بات یہ ہے کہ اللہ تک صرف دل کی بات پہونچتی ہے اور تقسیم دل اُسے کسی گوشہ میں بھی گوارہ نہیں ہے۔

ان کے علاوہ قرآن حکیم میں بکثرت صراحۃً وکنایۃً حکمت کا تذکرہ ہے بلکہ وہ سراسر "حکمت" ہے کاش اس نظر سے وہ پڑھی اور پڑھائی جاتی!

قانون کے ضمن میں اکثر اللہ تعالیٰ کی دو صفتوں علیم و حکیم کا تذکرہ ہے جس سے اس امر

کی طرف اشارہ ہے کہ قانون کے نوک پلک درست کرنے کے لیے علم اور حکمت کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

سنت میں ذکر کی ہوئی چند حکمتیں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی "سنت" چونکہ قرآنی اور الٰہی حکمت کی سموئی ہوئی عملی شکل ہے اس بنا پر سنت میں حکمت کی زیادہ وضاحت و تفصیل ہے چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی بیان کردہ چند حکمتیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

طلوع و غروب کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت میں فرمایا۔

فانها تطلع بين قرني الشيطان۔

"سورج شیطان کے سر کے دو کناروں کے درمیان سے نکلتا ہے۔"

یعنی اس وقت کفار و مشرکین غیر اللہ کے سامنے سجدہ کرتے ہیں اس مشابہت سے بچنا ضروری ہے۔

نیند سے اُٹھ کر ہاتھ دھونے کی تاکید کے ضمن میں فرمایا

فانه لا يدري اين باتت يده

"اُسے خبر نہیں کہ ہاتھ نے رات کہاں گذاری ہے۔"

اس حکم کا مقصد پاکیزگی و نظافت ہے۔

ناک میں پانی ڈال کر صفائی کے بارے میں فرمایا۔

ان الشيطان يبيت على خيشومه۔

"انسان کے ناک کے بانسہ پر شیطان رات گذارتا ہے۔"

صفائی کی تاکید کے لیے یہ طرز تعبیر نہایت اہم ہے۔

بچہ کو دودھ پلانے کے زمانے میں عورت کے پاس جانے سے منع فرمایا کہ اس میں بچہ کا نقصان تھا۔

محرم کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھنے کے سلسلہ میں فرمایا کہ اس میں موسیٰ علیہ السلام کی سنت پر عمل ہے فرعون اسی دن ہلاک ہوا تھا اور موسیٰ علیہ السلام کو اسی دن نجات ملی تھی۔

اس طریقہ سے اور بہت سی علتیں ہیں جو سنت میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان ہوئی ہیں لیکن حکمت حکمت ہی ہے تفصیل کے باوجود اس کی گہرائی تک پہنچنے کے لیے بہت دقیقہ رسی کی ضرورت ہے۔ ذیل میں "حکمت" اخذ کرنے کا طریقہ بتایا جاتا ہے جس سے اس راہ کی مشکلات میں سہولت کی توقع ہے۔

حکمت اخذ کرنے کا طریقہ

قرآن و سنت سے موقع کے مناسب حکمت اخذ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر الٰہی حکمت اور اس کے بنیادی اصولوں کو سمجھا جائے پھر عمومی حیثیت سے باب کے احکام پر نظر ڈال کر ان کے مقاصد اور اثرات کا پتہ لگایا جائے اس کے بعد جہاں عموم میں تخصیص یا مقادیر میں تعیین کی شکل نظر آئے وہاں خصوصیت کے ساتھ تخصیص و تعیین کے وجوہ میں غور کیا جائے اور جہاں استثنائی شکل یا اتفاقی و خصوصی واقعہ ہو وہاں اس کے اسباب و موانع کی گہرائی تک پہنچا جائے اس ترتیب و طریق سے بڑی حد تک حکمت کا سراغ لگایا جا سکتا ہے لیکن اس کے لیے ہدایت الٰہی سے حاصل کی ہوئی روشنی۔ سنت پر استقامت۔ اسوۂ صحابہ کی پیروی وغیرہ سبھی ضروری ہیں ورنہ اس راہ میں بڑے خطرات ہیں۔ چونکہ اس موقع پر مقصود علت کی تشریح و توضیح ہے محض امتیاز کرنے کے لیے حکمت کا ذکر ضمناً آگیا ہے اب پھر علت کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

علت، شرط، سبب وغیرہ کی پہچان کا طریقہ

علت، شرط، رکن اور سبب وغیرہ کی معرفت اور ان میں امتیاز کی قوت دراصل مہارت و تجربہ اور موقع و محل کی شناخت سے حاصل ہوتی ہے نیز انداز بیان، تکرار، مدار، اور موقوف علیہ میں غور کرنے ہی سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں علت رکن شرط اور سبب کون ہیں؟ اور کیوں ہیں؟ اس کی مثال یوں سمجھیے کہ جب ہم بار بار دیکھتے ہیں کہ لوگ لکڑی کی ایک شکل بناتے ہیں جس کا وہ تخت نام رکھتے ہیں اب اگر ہم اس کی "ساخت" پر غور کریں تو اس سے لکڑی کی حیثیت "بڑھئی کا عمل۔ تخت کے

جوڑ بند وغیرہ ایک خاص شکل و نوعیت کے ساتھ ہمارے ذہن میں آتے ہیں اور پھر ہر ایک کا اس کی حیثیت کے مطابق علیحدہ علیحدہ نام تجویز کرتے ہیں۔ بعینہ یہی شکل احکام و اعمال کی ہے مثلاً جب دیکھا گیا کہ رسول اللہ ﷺ کی کوئی نماز رکوع اور سجدہ سے خالی نہیں ہوتی تو سمجھ لیا گیا کہ یہ نماز کے ارکان (رکن) ہیں کوئی نماز وضو کے بغیر نہیں پڑھی تو معلوم ہوا کہ وضو اس کے لیے شرط ہے اور ہر نماز وقت ہی پر پڑھی گئی تو اس سے پتہ چلا کہ وقت اس کی علت ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کام کے لیے بڑی محنت۔ وقت نظر اور دیدہ ریزی کی ضرورت ہے کسی شے کو سمجھنا اور پھر اس کے ہر ہر جز اور مالہ و ماعلیہ کا اس کے مناسب حال مقام متعین کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ اللہ ہی جس سے یہ کام لے بس وہی کر سکتا ہے۔ "ذالك فضل الله يؤتيه من يشاء" البتہ کچھ سہولت کے لیے فقہاء نے اصول و ضوابط اور طریقے مقرر کر دیے ہیں ان سب کی تفصیل کتابوں میں موجود ہے اجمالی طور پر ذیل میں ان کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

قرآن و سنت، اجماع و اجتہاد، یہ گویا علت کے "ماخذ" ہیں ان سے علت نکالنے کی صورتیں یہ ہیں۔

قرآن و سنت میں صراحۃً علت کے ذکر کی صورتیں

(۱) قرآن حکیم اور سنت میں صراحۃً علت موجود ہو جیسے گھر کا کاج کرنے والوں اور بچوں کو تین وقت کے علاوہ اور اوقات میں اجازت طلب کیے بغیر گھر کے اندر آنے کی اجازت دی گئی ہے اور اس کی علت کثرت طواف (زیادہ آمد و رفت کی وجہ سے بار بار اجازت میں دشواری) بیان کی گئی ہے۔

لَیْسَ عَلَیْکُمْ وَلَا عَلَیْہِمْ جُنَاحٌ بَعْدَھُنَّ طَوّٰفُوْنَ عَلَیْکُمْ
بَعْضُکُمْ عَلٰی بَعْضٍ (النور: ۵۸)

"تمہارے اور ان کے اوپر کوئی حرج نہیں ہے جب وہ بلا اجازت ان تین وقتوں کے علاوہ اور اوقات میں تمہارے پاس آئیں کیونکہ بکثرت سے ایک دوسرے کے پاس

آنے جانے والے ہیں۔

یہ تین اوقات ،،

،، نماز فجر سے پہلے

(۲) نماز عشاء کے بعد اور

(۳) دوپہر کا وقت۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونے کی یہ علت بیان فرمائی ہے

فانہا من الطوافین علیکم والطوافات۔

،، بلی بھی بکثرت گھروں میں آنے جانے والی ہے ،،

غالباً مذکورہ بالا آیت پر رسول اللہ ؐ کا یہ قیاس تھا کیونکہ ان دونوں میں "کثرت آمد و رفت" علت مشترک بیان ہوئی ہے۔

صریح "الفاظ" کے ذریعہ علت کی صراحت

قرآن و سنت میں صراحتہً ذکر کی چند اور صورتیں درج ذیل ہیں۔

(۱) لفظ "کی" سے علت بیان کی جائے۔ جیسے اس آیت میں "فئ" (وہ مال جو بلا جنگ کے دشمن سے ملے) کی تقسیم کی علت لفظ "کی" کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ۔ (الحشر:۷)

،، تاکہ تم میں سے دولت دولتمندوں ہی کے درمیان سمٹ کر نہ رہ جائے ،،

(۲) "لاجل" یا "من اجل" سے علت بیان کی جائے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

انما جعل الاستئذان لاجل البصر۔

،، اجازت طلب کرنا نگاہ کے سبب سے مقرر کیا گیا ہے ،،

انما نہیتکم عن ادخار لحوم الاضاحی لاجل الدافۃ۔

،، قربانی کا گوشت جمع کرنے سے اس لیے منع کیا گیا تاکہ دوسروں کے لیے وسعت ہو ،،

(۳) "اذن" سے علت بیان کی جائے۔ جیسے رسول اللہ ؐ نے "دحیہ کلبی" کے جواب میں فرمایا تھا۔

اذن یکفی ھمک و یغفر ذنبک۔

،، اس وقت کافی ہوگا تیرے غم کو اور مغفرت ہوگی تیرے گناہ کی ،،

صریح "حروف" کے ذریعہ علت کی صراحت

(۱) حرف "لام" سے علت بیان کی جائے جیسے قرآن حکیم میں ہے۔

لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ۔ (ابراہیم:۱)

،، تاکہ یہ کتاب لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکالے ،،

فقہاء نے حرف "لام" کے بارے میں کہا ہے۔

فان اھل اللغۃ قد نصوا علی انہ للتعلیل [1]

،، اہل لغت نے تصریح کی ہے کہ "لام" تعلیل کے لیے ہوتا ہے ،،

(۲) حرف "با" سے علت بیان کی جائے۔ جیسے

فَبِمَا رَحْمَۃٍ مِّنَ اللّٰہِ لِنْتَ لَھُمْ۔ (آل عمران:۱۵۹)

،، اللہ کی رحمت کے سبب آپ لوگوں کے لیے نرم مزاج واقع ہوئے ہیں ،،

(۳) حرف "فاء" سے علت بیان کی جائے۔ یہ "فاء" وصف میں آئے یا حکم پر داخل ہو دونوں صورتوں میں علت کا فائدہ دے سکتا ہے۔

وصف کی مثال "سنت" میں یہ ہے۔

زملوھم بکلومھم و دمائھم فانھم یحشرون۔

،، ان شہداء کو زخموں اور خون سمیت لپیٹ کر دفن کرو کیونکہ وہ اسی حالت میں قیامت کے دن اٹھائے جائیں گے ،،

حکم کی مثال قرآن حکیم میں یہ ہے۔

---

[1] منہاج ص ۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا ۔ (المائدہ: ۳۸)

"جو مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو"

مذکورہ حروف موقع اور محل کی مناسبت ہی سے "علت" کے لیے سمجھے جائیں گے کہ ان کے استعمال کے اور دوسرے مواقع بھی ہیں۔

صراحت کی دیگر صورتیں

ان کے علاوہ مرکب الفاظ بھی صراحۃً علت کے لیے ہوتے ہیں۔ مثلاً "لعلۃ کذا" "لموجب" "لسبب" "لموثر" "لکذا" "بکذا" وغیرہ۔

ان مخففہ اور ان مثقلہ بھی علت کے لیے موقع و محل کی مناسبت سے بن سکتے ہیں۔

مثلاً۔ ان کی مثال۔

وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ ۔ (یوسف: ۵۳)

"میں اپنے نفس کی پاکی کا دعویٰ نہیں کرتا ہوں انسان کا نفس تو برائی کے لیے بڑا ہی ابھارنے والا ہے"

صریح علت کے درجے اور مرتبے

فقہاء نے مذکورہ الفاظ و حروف کے استعمال میں قوت اور ضعف کے لحاظ سے درجے اور مرتبے قائم کیے ہیں مثلاً الاجل "کی" اور "اذن" کو اول درجہ میں رکھا ہے۔ لام کو دوسرے درجے میں "ان" اور باء کو تیسرے اور خاء کو چوتھے درجہ میں رکھا ہے[1]

مذکورہ صورتیں صراحۃً علت کی تھیں ذیل میں اشارہ کی کچھ صورتیں ذکر کی جاتی ہیں۔ یعنی

قرآن و سنت سے اشارۃً علت کے ثبوت کے بارہ[۱۲] طریقے

قرآن و سنت میں صراحۃً علت تو نہ مذکور ہو لیکن ارشارۃً اور کنایۃً سمجھ میں آتی ہو

---

[1] حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو توضیح و تلویح و شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم۔

اس طرح کہ کوئی قرینہ موجود ہو اور مفہوم کی دلالت علت پر ہو رہی ہو اس کی چند صورتیں یہ ہیں۔

(۱) حرف "فاء" کے ذریعہ حکم کا ترتب وصف پر ہو یعنی حکم اور وصف دونوں ذکر کیے جائیں اور "فاء" حکم پر داخل ہو یا وصف پر داخل ہو "شارع" کے الفاظ میں موجود ہو یا راوی کے کلام میں ہو۔

وصف پر شارع کے الفاظ میں فاء کی مثال۔

لا تقربوہ طیبا فانہ یبعث یوم القیمۃ ملبیا۔

"اس (مردہ حاجی) کو خوشبو نہ لگاؤ کیونکہ میدان حشر میں "تلبیہ" پڑھتا ہوا آئے گا"

وصف پر راوی کے کلام میں فاء کی مثال

سہی فسجد۔

"بھول گیا پس اس نے سجدہ کیا"

حکم پر شارع کے الفاظ میں فاء کی مثال۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا ۔ (المائدہ: ۳۸)

"جو چور مرد ہو یا عورت پس اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو"

بعض فقہاء نے اس صورت کو صریح میں شمار کیا ہے[1]

حکم پر راوی کے کلام میں فاء کی مثال

زنیٰ ماعز فرجم۔

"ماعز" نے زنا کیا پس وہ رجم کیے گئے"

(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی شخص کے کسی وصف کا علم ہو اس وصف کی بناء پر آپ جواب میں کوئی حکم صادر فرمائیں تو وہ "وصف" اس حکم کی علت قرار پائے گا مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہو کر اقرار کیا کہ وہ روزہ کی حالت

---

[1] توضیح۔

میں اپنی بیوی کے پاس چلا گیا ہے تو آپ نے فرمایا

اعتق رقبۃ۔

”غلام آزاد کرو“

اس سے معلوم ہوا کہ حکم کی علت ”جماع“ ہے جو شخص مذکور کے اقرار سے آپ کے علم میں آگئی تھی۔

(۳) کسی خاص صفت کی وجہ سے دو حکم کے درمیان فرق کیا جائے تو حکم کی علت وہ ”صفت“ قرار پائے گی مثلاً۔

للفارس سہمان وللرجل سہم۔

”گھوڑ سوار کے لیے دو حصے اور پیادہ کے لیے ایک حصہ ہے“

یہاں سواری اور پیادہ پا ہونے کی وجہ سے حکم میں فرق ہے لہٰذا سواری حکم کی علت ہوگی۔

(۴) دو حکموں یا دو چیزوں میں سے ایک کا ذکر کیا جائے تو دوسری غیر مذکورہ علت قرار پائے گی جیسے۔

القاتل لا یرث۔

”قاتل کو وراثت نہیں پہنچتی“

اس حکم میں وراثت سے محرومی کا ذکر ہے اور قتل کا نہیں ہے ایسی صورت میں ”قتل“ محرومی کی علت بنے گا۔

(۵) جب دو حکموں کے درمیان حرف ”استثناء“ کے ذریعہ تفریق کی جائے تو اس سے علت کی طرف اشارہ سمجھا جائے گا جیسے

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ۔ (البقرہ: ۲۳۷)

”اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو اور ان کا مہر مقرر ہے تو مقررہ مہر کا آدھا دینا پڑے گا البتہ اگر وہ معاف کردیں تو نہ دینا ہوگا“

اس آیت میں ”عفو“ مقررہ مہر کے ساقط ہونے کی علت ہے اور حرف استثناء ”الا“ کے بعد ہے۔

(۶) کسی حکم کی انتہا بیان کی جائے اور اس سے دونوں میں فرق قائم کیا جائے مثلاً۔

فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ۔

(البقرہ: ۲۲۲)

”عورتوں کی ناپاکی کے زمانہ میں ان سے علیحدہ رہو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں“

اس سے معلوم ہوا کہ علیحدہ رہنے (حکم) کی علت مخصوص ناپاکی ہے۔

(۷) شرط کے طریقے پر بیان کیا جائے اور اس سے تفریق سمجھ میں آئے جیسے مثلاً۔

بمثل فان اختلف الجنسان فبیعوا کیف شئتم۔

”برابر سرابر کی قید اس وقت ہے جب کہ جنس ایک ہو اور اگر جنس مختلف ہوں تو جس طرح چاہو بیچو“

یہاں ”اختلاف جنس“ کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت کے جواز کی علت قرار پائے گی۔

(۸) ”لکن“ کے ساتھ بیان ہو اور اس سے تفریق سمجھی جائے جیسے۔

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ۔ (المائدہ: ۸۹)

”لغو قسم“ میں تم سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہیں کرے گا لیکن جن قسموں کو تم نے قصداً باندھا ہے ان سے مواخذہ کرے گا“

مذکورہ مقامات کو ”علت“ پر محمول کرنے کے لیے موقع اور محل کی مناسبت ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں علت کے علاوہ بھی ان میں بعض کے استعمال آتے ہیں۔

(۹) کسی ایسی صفت کا تذکرہ ہو کہ اگر اس کو علت کے معنی میں نہ لیں تو اس کا ذکر ہی بے کار ہو جائے ”مثلاً کھجور“ کے بیچ کا حکم۔

اینقص الرطب اذا جف قیل نعم قال فلا اذاً۔

”کیا تازی کھجور خشک ہونے سے کم ہو جاتی ہے لوگوں نے کہا ”ہاں“ آپ نے فرمایا

اس وقت نہیں جائز ہے۔"

کھجور کی خشکی اور تری کو اگر علت نہ سمجھا جائے تو اس کا ذکر ہی بے کار ہو جاتا ہے۔

(۱۰) کبھی وجہ شبہ بیان کرنے سے بھی علت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جیسے۔

حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا صرف "بوس وکنار" سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے رسول اللہ صلعم نے جواب میں فرمایا کہ اگر "کلی" کے لیے منہ میں پانی لو اور کلی کر دو حلق میں پانی نہ جانے پائے تو کیا اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا؟

اکنت شاربه؟

"کیا تم اس کو پینے والے قرار دیے جاؤ گے؟"

صرف اتنے جواب میں "وجہ شبہ" بیان کرنا مقصود تھا کہ پانی پینے کا "مقدمہ" "منہ میں پانی لینا ہے جب اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے تو جماع کے مقدمہ "بوس وکنار" سے کیسے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

(۱۱) جو صفت حکم کے ساتھ ملی ہوئی ذکر کی گئی ہو وہ حکم کی علت قرار پائے گی۔ جیسے

لا یقضی القاضی وھو غضبان۔

"قاضی (حاکم) غصہ کی حالت میں کوئی فیصلہ نہ کرے۔"

اس میں غصہ (صفت) فیصلہ سے ممانعت کی علت ہے۔

(۱۲) حکم پر عمل درآمد میں جو شے مانع بنتی ہے حکم کے ذکر کے بعد اس سے روکنا بھی علت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مثلاً۔

فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ۔ (الجمعہ: ۹)

"تم اللہ کے ذکر کی طرف سعی کرو اور خرید و فروخت بند کر دو۔"

اس آیت میں ذکر (نماز جمعہ) کی طرف سعی کا حکم ہے اس میں مانع خرید و فروخت (معاملات کا جاری رکھنا) ہے جس سے روک دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس میں علت "تفویت واجب" ہے[۱]

[۱] توضیح تلویح شرح مسلم الثبوت منہاج الاصول وغیرہ۔

اجماع سے علت کا ثبوت

قرآن و سنت میں صراحۃً یا اشارۃً علت کا ذکر نہ ہو لیکن اس امر پر اجماع ہو گیا ہو کہ فلاں حکم کی علت فلاں شے ہے مثلاً وراثت میں حقیقی بھائی، باپ شریک بھائی پر مقدم ہوگا اور اس کی علت "امتزاج النسبین" (ماں اور باپ دونوں میں شرکت) قرار پائی ہے۔ یا نابالغ بچہ اور بچی کا "ولی" اس کا باپ ہوتا ہے اس کی علت "صغر سنی" قرار پائی ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اجماع سے بھی علت کا ثبوت ہوتا ہے اور پھر حالات و تقاضا کے مطابق علت کو ملحوظ رکھ کر قیاس و استنباط کا وسیع دروازہ کھلتا ہے۔

اجتہاد و استنباط کے ذریعہ علت نکالنے کے چند طریقے

اجتہاد و استنباط سے علت دریافت کرنے کے درجۂ ذیل طریقے فقہاء نے مقرر کیے ہیں۔

پہلا طریقہ مناسبت ہے

(۱) مناسبت۔ علت مناسبت سے حاصل کی جائے۔ اس کے سمجھنے کے لیے چند مقدمات ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

(الف) فقہاء کا اتفاق ہے کہ نص (حکم) کے تمام اوصاف کا حکم میں اثر نہیں ہوتا ہے مثلاً اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اعرابی کے لیے کوئی بات فرمائی تو وصف اعرابی کا حکم میں کوئی اثر نہ ہوگا بلکہ اعرابی اور غیر اعرابی اس میں برابر ہوں گے۔

(ب) اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نص میں جتنے اوصاف ہوتے ہیں وہ کل کے کل علت نہیں بنتے ہیں جیسے ذیل کی مشہور حدیث میں

الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر۔

"گیہوں کے بدلے گیہوں، جو جو کے بدلے اور کھجور کھجور کے بدلے۔"

اس میں کیل یا وزن مع الجنس، ذائقہ، قیمت اور غذائیت کئی اوصاف ہیں لیکن کسی فقیہ نے بھی سب کو علت نہیں قرار دیا بلکہ مختلف فقہاء نے مختلف چیزوں کو علت قرار دیا ہے۔

(ج) فقیہ کے لیے جائز نہیں ہے کہ بلا دلیل جس وصف کو چاہے علت قرار دے دے کیونکہ علت کی حیثیت حکم میں ایسی ہی ہے جیسے دعویٰ میں "مشاہد" کی ہوتی ہے۔

شہادت کے معتبر ہونے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں شاہد کا

(۱) صالح ہونا اور

(۲) عادل ہونا۔

بعینہٖ اسی طرح جو وصف علت بن رہا ہے اس میں "صلاح" اور "عدالت" کا پایا جانا ضروری ہے جبھی وہ "علت" بننے کا اہل قرار پائے گا۔

علت میں صلاح کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان علتوں کے مناسب (موافق) ہو جو قرآن وسنت سے صراحۃً کنایۃً یا اجماع سے ثابت ہیں مثلاً نکاح کی ولایت میں وصف "صغر" علت ہے مال کی ولایت میں بھی یہی وصف "صغر" علت ہے اس کے مناسب (نص) سے جس وصف کی علیت ثابت ہے وہ بلی کے جوٹھے کے حکم میں وصف "طواف" (کثرت سے آمد و رفت) ہے ان دونوں کی مناسبت "حرج" اور "ضرورت" ہے جو دونوں میں پائی جاتی ہے اس طرح نئے مسئلہ (ولایت نکاح و مال) کے وصف (علت) کی مناسبت منصوص مسئلہ کے وصف سے ثابت ہوئی۔

"علت" میں "عدالت" کا مطلب یہ ہے کہ وصف کا اثر حکم معلل بہ (جس کا وصف علت بیان کیا گیا ہے) میں پہلے ہی سے ظاہر ہو جبھی اس پر نئے مسئلہ کے قیاس کی بنیاد رکھی جائے گی اس کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) عین اس وصف (علت) کا اثر عین اس حکم "معلل بہ" میں ظاہر ہو جیسے "طواف" کا اثر بلی کے جوٹھے میں ہے۔

(۲) عین اس وصف کا اثر اس حکم کی "جنس" میں ظاہر ہو جیسے "صغر" کا اثر حکم نکاح کی جنس "ولایت مال" میں ظاہر ہوا تھا چونکہ جنس میں یہ اثر موجود تھا اس لیے پر نکاح میں بھی اسی کو مؤثر قرار دیا۔

(۳) جنس وصف اس حکم (معلل بہ) کے عین میں اثر کرے مثلاً اگر بے ہوشی کی

وجہ سے کوئی شخص بہت سی نمازیں نہ پڑھ سکے تو اس کی قضا نہیں ہے اس میں وصف (علت) بے ہوشی ہے جو "جنون" کی جنس سے ہے جس طرح "جنون" کا اثر حکم میں تھا اور نماز کی قضا مجنون پر واجب نہ تھی اسی طرح عین اسی حکم میں بھی "جنون" کے جنس کا اثر مانا گیا اور طویل بے ہوشی میں افاقہ کے بعد قضا کے واجب نہ ہونے کا حکم دیا گیا۔

(۴) جنس وصف کا اثر اس حکم کے جنس میں ہو مثلاً عذر والی عورت سے نماز ساقط ہو جاتی ہے اور سقوط کا یہ حکم وصف (علت) ایام عذر کی وجہ سے ہے۔ مشقت سفر اس وصف کی جنس سے ہے اس کا اثر دو رکعت نماز کے سقوط میں ظاہر ہوا تھا چونکہ پوری نماز کا سقوط اسی کی جنس سے ہے اس لیے جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو گیا[۱]

یہ واضح رہے کہ جنس سے مراد جنس قریب ہے اور اگر دونوں کی جنسیں بعید ہوں تو "مناسب مرسل" کہیں گے اس کو بعض فقہاء تسلیم کرتے ہیں اور بعض نہیں مانتے ہیں امام مالکؒ نے اسی سے "استصلاح یا مصالح مرسلہ" کا اصول استنباط کیا ہے جس کی تفصیل مستقل "ماخذ" کے بیان میں آئے گی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عدالت "وصف" کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قبولیت اور صحت کی طرف قلبی رجحان پیدا ہو جائے پہلے سے ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے پھر قلبی رجحان کے بعد احتیاطاً مقررہ اصول پر اس کو پرکھ کر دیکھ لینا کافی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پہلے سے ظاہر ہونا شرط ہے۔

دوسرا طریقہ طرد و عکس ہے

(۲) طرد و عکس۔ "علت" بطریق "طردیت" معلوم کی جائے اس کی صورت یہ ہے کہ وصف پایا جائے تو حکم پایا جائے وصف بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے۔ وصف کو مدار اور حکم کو دائر کہتے ہیں اس طریقہ کا دوسرا نام "دوران" ہے مثلاً وصف "سکر" (نشہ)

۱؎ کتاب التحقیق صفحہ ۲۲۵۔

جب تک انگور کے شیرہ میں نشہ پیدا ہوگا وہ حلال ہے اور جب نشہ پیدا ہو جائے گا تو حرام ہو جائے گا یہ مثال ایک محل میں "دوران" کی ہے کبھی یہ دوران دو محل میں ہوتا ہے مثلاً "طعم" و ذائقہ، سود حرام ہونے کی علت ہے چونکہ یہ وصف وعلت "وسیب" میں پایا جاتا ہے سود والی اشیاء میں اس کا شمار ہوگا اور "ریشم" میں نہیں پایا جاتا ہے اس بنا پر اس کا شمار سود والی "اشیاء" میں نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ کے یہاں "طرد وعکس" کا طریقہ زیادہ رائج ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں یہ طریقہ زیادہ رائج نہیں ہے۔

تیسرا طریقہ شبہ ہے

(۳) "شبہ"۔ وہ وصف ہے کہ غور و فکر اور بحث وتحیص کے باوجود اس میں حکم سے مناسبت نہ ظاہر ہو البتہ دوسرے بعض احکام میں اس کی طرف شارع کی توجہ پائی گئی ہو۔

یہ مناسبت سے کمتر درجہ اور طرد وعکس سے اونچے درجہ کا ہے ایک گونہ اس کو مشابہت "مناسبت" سے ہے اور ایک گونہ "طرد وعکس" سے ہے اس بنا پر اس کو "شبہ" کہتے ہیں مثلاً امام شافعیؒ کا قول نجاست زائل کرنے کے بارے میں ہے۔

طهارة تراد لاجل الصلوٰة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث۔

"یہ ایسی طہارۃ ہے کہ نماز کے واسطے اس کا ارادہ کیا جاتا ہے اس بنا پر پانی کے علاوہ اور کسی بہنے والی چیز سے یہ طہارت جائز نہیں ہے جس طرح وضو جائز نہیں ہے۔"

"ازالۂ نجاست" اور "طہارت حدث" ان دونوں میں جامع شئے طہارت ہے جو نماز کے لیے ہوتی ہے لیکن طہارت کی مناسبت حکم (تعیین ماء) سے کہ اس کے لیے پانی کی تعیین ہے غور و فکر کے باوجود ظاہر نہیں ہے البتہ دوسرے احکام مثلاً مس مصحف (قرآن حکیم) کو ہاتھ لگانا، اور طواف وغیرہ میں شارع نے وصف طہارۃ کا اعتبار کیا ہے جس میں پانی کا

تعین ہے اس سے خیال ہوتا ہے کہ "وصف جامع" طہارت کی بنا پر تعیین ماء کا حکم اس صورت میں شامل ہوگا۔ محققین شوافع نے شبہ کی یہی تفسیر بیان کی ہے[۱]

دراصل اس صورت کی بنیاد امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے اس اختلاف پر ہے جو علت کے بارے میں گذر چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علت کا "مؤثرہ" ہونا ضروری ہے جبھی وہ کارآمد بن سکے گی اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ علت کا مخیلہ ہونا کافی ہے یعنی علت اور اس کی صحت کی طرف صرف رجحان سے وہ کارآمد بن جائے گی "مؤثرہ" ہونا ضروری نہیں ہے۔

چوتھا طریقہ قیاس الاشباہ ہے

(۴) قیاس الاشباہ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ نیا مسئلہ دو اصل کے مشابہ ہو ایک کے ساتھ مشابہت حکم میں ہو اور دوسرے کے ساتھ مشابہت صورت میں ہو۔

امام شافعیؒ مشابہت "فی الحکم" کو ترجیح دیتے ہیں اور امام احمدؒ و امام ابو حنیفہؒ ایک قول کے مطابق مشابہت "فی الصورۃ" کو ترجیح دیتے ہیں مثلاً مقتول غلام کا معاملہ ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا حکم دوسرے تمام غلاموں جیسا ہے کہ قاتل پر اس کی قیمت واجب ہے اگرچہ وہ قیمت دیت (خون بہا) سے زیادہ ہو جائے اور امام ابو حنیفہؒ و امام احمدؒ چونکہ صورۃ اس کو تمام غلاموں کے مشابہ قرار دیتے ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک قیمت اور دیت سے زیادہ نہ واجب ہوگی۔

پانچواں طریقہ تقسیم وسبر ہے

(۵) تقسیم وسبر۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جن جن صفتوں کے بارے میں خیال ہو کہ وہ علت بن سکتی ہیں ان سب کو اس طرح آزما کر دیکھا جائے کہ یا یہ علت ہے کیا یہ ہے یا یہ ہے پھر مقررہ قاعدہ کے مطابق ایک ایک کو لغو ٹھہرایا جائے جو قاعدہ کے مطابق لغو قرار پائے گی بس وہی صفت علت بن جائے گی مثلاً نکاح کی ولایت کا معاملہ ہے اس کی

---

[۱] منہاج الاصول اور التقریر والتحبیر ص۳۰۰

علت بکارۃ (غیر شادی شدہ ہونا) ہو۔ صغر ہو یا ان دونوں کے ماسوا کوئی اور صفت ہو غرض علت بننے کی صلاحیت والی تمام صفتوں کو قاعدہ کے تحت دیکھا جائے گا چنانچہ امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق مذکورہ صورت میں صرف "بکارۃ" علت بن سکے گی اس کے علاوہ اور سب لغو و باطل ہوں گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صغر علت قرار پائے گی اور سب لغو ہوں گی۔

چھٹا طریقہ طرد ہے

(۶) طرد۔ صورت یہ ہے کہ حکم ایسے وصف کے ذریعہ ثابت کیا جائے کہ اس کی مناسبت حکم سے نہ معلوم ہو اور نہ ہی وہ نئی صورت (پیش آمدہ) کے علاوہ دوسری صورتوں میں مناسبت کو مستلزم ہو جیسا کہ "شبہ" میں ہوتا ہے۔

فقہاء کے نزدیک اس طریقہ کے حجت ہونے میں کافی اختلاف ہے محققین کی رائے ہے کہ یہ طریقہ حجت نہیں ہے (اسی بناء پر تفصیل نہیں ذکر کی جاتی ہے)۔

ساتواں طریقہ تنقیح مناط ہے

(۷) تنقیح مناط۔ اصل (سابق حکم) اور فرع (نیا مسئلہ) کے درمیان جو شئی فرق کرنے والی ہو اس کو دلائل کے ذریعہ لغو کر دیا جائے اور پھر اشتراک کی بناء پر حکم میں دونوں کو شریک کیا جائے مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ قتل بالمثقل (بھاری چیز سے قتل کرنا) اور قتل بالمحدد (دھاردار چیز سے قتل کرنا) میں کوئی فرق نہیں ہے صرف اتنی بات ہے کہ ایک بھاری چیز سے قتل ہوا ہے اور دوسرا دھاردار چیز سے قتل کیا گیا ہے۔

چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس امتیاز کو علیت میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیے صرف قتل کو دیکھا جائے گا اور دونوں صورتوں میں نفس قتل ہی علت قرار پائے گا اور یہ قتل جس طرح "محدد" میں پایا گیا ہے اسی طرح "مثقل" میں پایا گیا ہے۔

اصولیین کے نزدیک تنقیح مناط کی تعریف کے الفاظ درج ذیل ہیں۔

الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بان یقال لا فرق بین الاصل والفرع الا کذا وذلک لا مدخل له فی الحکم

البتة فیلزم اشتراکهما فی الحکم لاشتراکهما فی الموجب له[1]

"درمیان میں فرق کرنے والی شے کو لغو قرار دے کر فرع کو اصل کے ساتھ شامل کرنا اس طرح کہ "اصل اور فرع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے مگر اس قدر۔ اور "اسقدر" کو حکم میں کوئی دخل نہیں ہے جب اصل شئے میں دونوں شریک ہیں تو حکم میں بھی شریک ہوں گے"

مشہور ہے کہ "احناف" (۱) شبہ۔ (۲) تقسیم۔ (۳) دوران اور (۴) تنقیح۔ ان چاروں طریقہ استنباط کو نہیں تسلیم کرتے ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے یہ شہرت صحیح نہیں ہے چنانچہ:۔

"دوران" کے طریقہ سے مسائل کا استنباط و استخراج ان کے یہاں پایا جاتا ہے جیسا کہ تفصیل آگے آئے گی "تنقیح" کے مفہوم کو بھی وہ تسلیم کرتے ہیں اگرچہ باقاعدہ اصطلاحی شکل کا ثبوت ان کے یہاں نہیں ملتا ہے اسی طرح "تقسیم" کے معاملہ میں وسعت سے کام لیتے ہیں البتہ "شبہ" کو وہ نہیں مانتے ہیں کیونکہ "شبہ" کی بنیاد "علت مخیلہ" پر قائم ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک علت کا "مؤثرہ" ہونا ضروری ہے صرف "مخیلہ" ہونے سے کام نہیں چلتا ہے[2]

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ کی دو اور اصطلاحیں بھی ہیں (۱) تخریج مناط اور (۲) تحقیق مناط۔

تحقیق مناط اور تخریج مناط کی تعریف

(۱) تخریج کی یہ تعریف ہے۔

استخراج علة معینة للحکم ببعض الطرق المقدامة کالمناسبة[3]

---

[1] حصول المامول من علم الاصول صـ ۹۳۔

[2] شرح مسلم الثبوت۔

[3] منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر والتحبیر صـ ۵۱۔

،،حکم کی ،،نص معین،، ،،مناسبت،، وغیرہ مذکورہ طریقوں سے غور و فکر کرکے نکالنا۔،،

مثلاً سود کی علت نکالنا ہے تو غور کیا جائے کہ اس کی علت کیل (ناپ) ہے یا وزن ہے یا غذائیت ہے۔

(۲) تحقیق مناط کا مطلب یہ ہے کہ جو علت طے ہو اس کو غور و فکر کرکے دیگر مسئلہ میں ثابت کرنا مثلاً ،،سود،، کی علت کیل یا وزن قرار پائی تو دوسری چیزوں میں غور کرکے علت کس میں پائی جاتی ہے کہ اس کی بنا پر سود والی اشیاء میں اس کو شمار کیا جائے اور کس میں نہیں پائی جاتی ہے کہ ان اشیاء سے اس کو مستثنیٰ قرار دیا جائے اصولیین کے نزدیک تحقیق مناط کی تعریف یہ ہے۔

ان يقع الاتفاق على علية وصف بنص او اجماع فيجتهد الناظر فى صورة النزاع التى خفى فيها وجود العلة[1]

،،نص یا اجماع سے جو علت متفقہ طور پر ثابت ہے غور و فکر کرکے نئے مسئلہ (جس میں علت مخفی ہے) میں ثابت کرنا۔،،

مثلاً چور کے لیے جو سزا مقرر ہے اس کی علت سرقہ (چوری) ہے یہ متفقہ طور پر ثابت ہے۔ نیا مسئلہ ،،نباش،، (کفن چور) کا درپیش ہے اب غور و فکر کے ذریعہ یہ ثابت کرنا کہ ،،نباش،، کو سارق کے زمرہ میں شامل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

علامہ شاطبی کی درج ذیل تعریف زیادہ وسیع اور مناسب حال ہے چنانچہ

او معناه ان يثبت الحكم بمدركه الشرعى لكن يبقى النظر فى تعيين محله[2]

،،تحقیق مناط کے معنی یہ ہیں کہ حکم اپنی جگہ شرعی مدرک پر ثابت ہو لیکن اس

---

[1] حصول المامول من علم الاصول ص۹۴ و فتح الملہم مقدمہ ص۸۹۔

[2] ا۔ فتح الملہم ص۸۹۔

کے محل کی تعیین میں غور و فکر کا کام باقی رہے۔،،

مثلاً عدالت کا مفہوم اپنی جگہ شرعاً ثابت ہے لیکن موقع و محل کی مناسبت سے کس میں کس درجہ کی عدالت پائی جاتی ہے؟ نیز حالات و تقاضا کے لحاظ سے اس کا ظاہری معیار کیا ہوگا؟ یہ کام بہرحال باقی رہتے ہیں۔ اور ہر دور میں ضرورت ہوتی ہے۔

علت کی شرطوں کا بیان

فقہاء نے علت کے لیے شرطیں مقرر کی ہیں ان میں بعض وجودی ہیں اور بعض عدمی ہیں ذیل میں ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے نیز یہ کہ شرطوں کے بارے میں محققین فقہاء کا کیا مسلک ہے؟

۱۔ علت کے لیے ،،مناسبت،، شرط ہے یعنی احکام مقرر کرنے میں جو حکمت (مصلحت) شارع کے پیش نظر تھیں یہ علت اس حکمت کو شامل ہو جیسے افطار صوم کی علت ،،سفر،، ہے اور مشقت اس کی حکمت ہے شارع کا مقصود اس رخصت سے ضرر کا دفع کرنا ہے جو سفر میں مشقت کی وجہ سے مسافر کو پیش آتا ہے۔ اس لیے دفع ضرر کی خاطر سفر علت قرار پایا اور مسافر کو روزہ افطار کرنے کی اجازت ملی۔

قاعدہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی علتیں حکمتوں (مصلحتوں) کو شامل ہوتی ہیں یا تو ان کے ذریعہ منافع کا حصول مقصود ہوتا ہے اور یا مضرت کا دفعیہ ہوتا ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں میں تصریح ہے۔

ان الاحكام الشرعية معللة بمصالح العباد و الشارع انما حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد[1]

،،احکام شرعیہ بندوں کی مصلحتوں کے ساتھ معلل ہیں اور شارع نے وہی احکام مقرر کیے ہیں جن کے لیے مصلحتیں متقاضی بنی ہیں۔،،

---

[1] شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم ص۵۴۲۔

ان مصلحتوں کا تعلق تین چیزوں سے ہے

(۱) کلیات خمسہ مذہب ۱ عقل ۲ مال ۳ نسب ۴ نفس ۵۔

(۲) معاملات خرید و فروخت کرایہ بٹائی شرکت وغیرہ۔

(۳) انسان کی ظاہری و باطنی زندگی کی صفائی و پاکیزگی وغیرہ۔

اس طرح انسانی مصلحت اور فلاح و بہبود کے وسیع دائرہ میں اصلاح نفس، تہذیب اخلاق معاملات و سیاسیات وغیرہ انسانی عظمت و شرافت سے متعلق امور شامل ہیں۔

۲۔ علت کا معین ہونا شرط ہے۔ حکمت (مصلحت) اس بنا پر علت نہیں قرار دی جاتی ہے کہ اس میں خفاء کی وجہ سے نظم و ضبط قائم رکھنا دشوار ہوتا ہے نیز خفاء کی وجہ سے ممکن ہے کہ حکمت (جو علت بن رہی ہے) حکم کے تمام افراد میں ظاہری طور پر نظر نہ آئے حالانکہ علت کے لیے حکم کے تمام افراد میں نظر آنا ضروری ہے۔ مثلاً افطار صوم کی علت سفر ہے اور "مشقت" اس کی حکمت ہے اگر "سفر" کے بجائے "مشقت" کو "علت" بنایا جائے تو "ایرکنڈیشن" وغیرہ میں سہولت کے ساتھ سفر کرنے والے مسافر اس رخصت سے مستثنیٰ قرار پائیں گے کیونکہ ایسے مسافروں کو "مشقت" (علت بننے کی صورت میں) بظاہر نہیں برداشت کرنی پڑتی ہے البتہ سفر کو "علت" بنانے کی صورت میں کسی مسافر کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں پیش آتی ہے کیونکہ "سفر" جس طرح مشقت کی صورت میں پایا جاتا ہے سہولت کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔

صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت اور موانع نہ پائے جانے کی صورت میں حکمت بھی علت بن سکتی ہے

لیکن محققین فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ضرورت کے وقت کوئی مانع نہ پائے جانے کی صورت میں حکمت بھی علت بن سکتی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

ولو وجدت الحکمۃ ظاہرۃ منضبطۃ جازت

ربط الحکم بہا لعدم المانع بل یجب [1]

"اگر حکمت ظاہر ہو اور حکم کے تمام افراد میں پائی جا سکے اور منضبط ہو اور نظم برقرار رہے، تو حکم کا ربط حکمت کے ساتھ جائز بلکہ واجب ہے کیونکہ ایسی صورت میں کوئی مانع نہیں ہوتا ہے [1]

امام رازیؒ اور امام بیضاویؒ نے حکمت کو علت قرار دینے میں اس سے بھی زیادہ وسعت سے کام لیا ہے [2]

مذکورہ صورت میں حکمت کو علت بنانے میں ایرکنڈیشن کا مسافر حکم رخصت سے خارج ہو جاتا ہے اور اس کو مذکورہ قاعدہ کے مطابق افطار صوم کی اجازت نہیں ملتی ہے۔ لیکن فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حکمت (جو علت بن رہی ہے) کا عمومی حیثیت سے حکم کے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی طرح کی علت حکم کے تمام افراد میں پائی جائے بلکہ اکثر افراد میں غلبہ ظن کے طور پر نفس مشقت کا وجود لیس کرتا ہے اور وہ مذکورہ صورت میں ہی حاصل ہے۔

حکمت کو علت بنانے کی مذکورہ مثال محض فہمائش کے لیے دی گئی ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ سفر کی رخصت میں مشقت (حکمت) علت بن سکتی ہے۔ کیونکہ اگر مشقت کو علت بنایا گیا تو نظم و ضبط پیدا کرنا دشوار ہوگا۔

ظاہر ہے کہ سفر مختلف قسم کے ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے مشقت میں تفاوت کی بہت سی صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور کئی درجے قائم ہوتے ہیں ان سب کو ایک خاص نظم و ضبط کے تحت لانا اور پھر درجہ مقرر کر کے بعض میں رخصت دینا اور بعض میں نہ دینا کس قدر دشوار امر ہے۔

قانون کی دنیا میں اس قسم کے تفاوت کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی ہے کہ بعض جزئیہ میں بعض وقت کسی کمی کی بنا پر حکم میں تبدیلی کر دی جائے البتہ اگر معمولی تفاوت کی تلافی کسی

---

[1] حوالا بالا۔

[2] ملاحظہ ہو التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۹۔

اور ذریعہ ممکن ہو تو اصل حکم برقرار رکھتے ہوئے تلافی کی صورت نکالنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مثلاً سفر میں ایک طرف "تھرڈ کلاس" کے مسافر ہیں کہ ہر طرح کی مشقتوں میں گھرے ہوئے ہیں۔ اور دوسری طرف "ایرکنڈیشن" والے ہیں کہ گرمی سردی کے بچاؤ تک کا انتظام ہے اس باہمی تفاوت کی تلافی قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیت کے حکم سے ہو سکتی ہے۔

قرآن حکیم کے ایک آیت کی توجیہ

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ط

(البقرہ: ۱۸۴)

"ان لوگوں کے لیے جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں۔ ان کے ذمہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔"

اس حکم کے عموم میں اصل رخصت برقرار رکھتے ہوئے "ایرکنڈیشن" جیسے مسافروں کو بھی شامل کیا جائے اور ان کے ذمہ رخصت کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا دینا ضروری قرار دیا جائے اس سے مشقت میں تفاوت کا بڑی حد تک لحاظ ہو جائے گا اور دوسری طرف امداد باہمی کی حوصلہ افزا شکل پیدا ہو گی۔

لیکن اس صورت کو کسی علت کے تحت اس بنا پر نہیں لا سکتے ہیں کہ تفاوت کی بہت سی صورتیں اور کئی درجہ ہیں اور ان میں نظم وضبط پیدا کر کے کسی صورت کو داخل اور کسی کو خارج قرار دینا نہایت دشوار ہے۔

مفسرین نے یطیقونہ کو لا یطیقونہ کے معنی میں لیا ہے۔ باب افعال کی خاصیت چونکہ سلب ماخذ ہے چنانچہ "مفلس" اس کو کہتے ہیں جس کے پاس فلوس (پیسہ) نہ ہوں اور "مرید" اس کو کہتے ہیں جو اپنا ارادہ سلب کرنے والا ہو اس بنا پر "لا" کو محذوف ماننے کی بھی ضرورت نہیں ہے محذوف مانے بغیر بھی وہی مطلب حاصل ہو جاتا ہے جو "لا" سے ہوتا ہے۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ط

(البقرہ: ۱۸۴)

"جو تم میں مریض یا مسافر ہو وہ دوسرے دنوں میں روزہ رکھ کر دنوں کی گنتی پوری کرے۔"

لیکن اوپر کی آیت میں مریض اور مسافر کی رخصت کا ذکر ہے اس کے فوراً بعد ہی "وعلی الذین یطیقونہ" کا حکم اس رخصت کی تفصیل بیان کے لیے بھی بن سکتا ہے کہ اگر مریض وسفر کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ روزہ رکھنے میں مشقت برداشت کرنی پڑے تو رخصت نفس سفر کی بنا پر بہرحال ہے لیکن اس تلافی کے لیے ہر روزہ کے بدلہ اس کے ذمہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔

آیت کی مذکورہ توجیہ کی بنا پر بطور جملہ معترضہ جو جدید حکم ان لوگوں کے لیے ثابت کیا جاتا ہے جن میں روزہ رکھنے کی بالکل طاقت نہیں ہے اور نہ ہی یہ توقع ہے کہ بعد میں وہ قضا کر سکیں گے مثلاً نہایت بوڑھا شخص اس کے ذمہ ہر روزہ کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے، وہ بے شک نہ ثابت ہو سکے گا لیکن بیان کا تسلسل قائم ہو جائے گا نیز افطار صوم کی رخصت کے عموم میں جو عدم مساوات کا شبہ ہے اس کی بڑی حد تک تلافی ہو جائے گی۔ (آیت کی یہ توجیہ کسی کتاب میں نظر سے نہیں گذری ہے)۔

بقیہ شرطوں کی تفصیل

۳۔ حکم وجودی کے لیے علت عدمی نہ ہونی چاہیے البتہ عدمی کی علت اعدمی کے ساتھ بیان کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ محققین فقہاء پہلی صورت کو بھی جائز بتاتے ہیں احناف کے نزدیک اصول کی حد تک عدم جواز کا ثبوت ملتا ہے لیکن عمل اس کے خلاف منقول ہے مثلاً مال غنیمت کی طرح اموال "فے" میں خمس (پانچواں حصہ) نہیں ہے کیونکہ "فے" کے حاصل کرنے میں جنگ نہیں کرنی پڑتی ہے اس صورت میں عدم حکم (خمس کی نفی) ہے اور علت بھی عدمی (جنگ کا معدوم ہونا) ہے۔

اسی طرح امام محمدؒ کہتے ہیں کہ جس شخص نے "حاملہ" کو غصب کیا اور غاصب کے پاس بچہ پیدا ہوا پھر ماں اور بچہ دونوں مر گئے تو غاصب پر بچہ کا ضمان نہ واجب ہو گا اور بچہ مغصوب نہ قرار پائے گا۔

اس صورت میں ضمان کا عدم وجوب عدمی حکم ہے اور علت بھی "مغصوب نہ ہونا" عدمی ہے۔

علت قاصرہ نہ ہو

۴۔ علت قاصرہ اس کو کہتے ہیں کہ محل کی خصوصیات کی بنا پر وہ علت اصل سے فرع کی طرف متعدی نہ ہو سکے مثلاً سونے اور چاندی میں سود کی علت "ثمنیہ" ہے چونکہ ان دونوں کے علاوہ خلقی (پیدائشی) طور پر کوئی اور شئے "ثمن" نہیں ہے اس لیے یہ علت کسی اور میں نہیں منتقل ہوتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک علت قاصرہ علت بن سکتی ہے اور بعض فقہاء احناف بھی جواز کی طرف گئے ہیں۔ ائمہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ وہ علت اجتہاد و استنباط سے معلوم کی گئی ہو اور اگر علت قاصرہ نص سے دریافت ہوئی ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔

اگر علت قاصرہ اور متعدیہ دونوں جمع ہو جائیں تو متعدیہ کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ متعدیہ ایک زائد وصف (فرع کی طرف انتقال) کو شامل ہے۔

اسی طرح جب دو وصف جمع ہوں اور وہ دونوں علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں ایک علت قاصرہ بن سکتا ہو اور دوسرا علت متعدیہ تو ایسی صورت میں بھی متعدیہ کو مستقل علت قرار دیں گے مجموعہ کو علت نہ بنائیں گے۔

۵۔ علت ایسی ہونی چاہیے کہ کسی محل میں حکم علت سے پیچھے نہ رہے یعنی یہ نہ ہو کہ علت تو پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے البتہ اگر کوئی مانع ہو تو اور بات ہے۔

احناف کے نزدیک "استحسان" کی بنیاد اسی مانع کی وجہ سے پڑی ہے تفصیلی بحث مستقل ماخذ کے عنوان میں آئے گی۔

۶۔ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے محققین کے نزدیک اس شرط کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیونکہ یہ شرط اس بات پر مبنی ہے کہ حکم کی ایک ہی علت ہوتی ہے جب وہ نہ پائی گئی تو لازمی طور سے حکم بلا علت رہ جائے گا حالانکہ جمہور فقہاء کے نزدیک حکم کی

ایک سے زیادہ بھی مستقل علتیں ہوتی ہیں ایسی صورت میں ایک علت نہ پائی جائے گی تو دوسری علت کی وجہ سے حکم پایا جا سکتا ہے۔

اسی طرح مختار قول کے مطابق یہ بھی جائز ہے کہ وہ حکم کی ایک ہی مستقل علت ہو جیسے قذف (کسی کو تہمت لگانا)، قاذف (تہمت لگانے والا) کے سزا کی علت ہے اور اس کی شہادت قبول نہ ہونے کی بھی علت ہے۔

۷۔ علت کے مقابل کوئی ایسا وصف اصل حکم میں نہ ہو جو بحیثیت علت اس میں مداخلت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اگر کوئی مداخل موجود ہوگا تو دونوں کے مجموعہ کو علت بنانا جائز ہوگا لیکن دونوں کے مستقل ہونے کی صورت میں یہ شرط باقی نہ رہے گی بلکہ ان میں سے ایک ہی علت قرار پائے گا جیسے "سود" کی علت میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مداخل کے غیر مستقل ہونے کی حالت میں بھی اس شرط کا تعلق علت مستنبطہ سے ہوگا علت منصوصہ سے نہ ہوگا۔

۸۔ علت کی دلیل ایسی نہ ہو جو فرع کو شامل ہو کیونکہ فرع میں حکم اس دلیل ہی سے ثابت ہو جائے گا علت کی ضرورت نہ ہوگی البتہ اگر دلیل کے عموم میں فرع کے داخل ہونے میں کچھ اشتباہ ہو تو بے شک علت سے فرع کا ثبوت ہوگا محققین فقہاء کے نزدیک اس شرط کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

۹۔ علت ایسی ہونی چاہیے جو عقل کے لیے قابل قبول ہو جیسا کہ نفقہ میں تصریح ہے۔

ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول۔

"اہل نظر کے سامنے پیش کی جائے تو وہ قابل قبول ہو"

فقہاء کی بیان کردہ علت کی قسمیں

فقہاء نے ابتدائی مرحلہ میں علت کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) اسمی (۲) معنوی (۳) اور حکمی۔

---

۱ شرح مسلم الثبوت بحر العلوم۔

۲ تلویح ۷۰۔

(۱) علت اسمی۔ وہ ہے جو شرعاً حکم کے لیے وضع ہوئی ہو یا بلاواسطہ حکم کی نسبت اس کی طرف ہوتی ہو۔

(۲) علت معنوی۔ وہ ہے کہ حکم کے ثابت کرنے میں اس کا کسی نہ کسی طرح اثر ہو۔

(۳) علت حکمی۔ وہ ہے کہ حکم اس کے وجود سے اس طرح ثابت ہو کہ اس کے ساتھ حکم ملا ہوا ہو۔

"دو قسم" سے زیادہ یہ دراصل علت کی تین حیثیتیں ہیں کبھی یہ تینوں علت میں جمع ہو جاتی ہیں۔ کبھی دو ہوتی ہیں اور کبھی ایک ہی پائی جاتی ہے حقیقی علت تامہ جبھی بنے گی جب کہ یہ تینوں جمع ہوں۔

(۱) تینوں کے اجتماع کی مثال "بیع" ہے جو وضع کی گئی ہے ملک کے لیے ملک کی اضافت (نسبت) بھی اس کی طرف ہوتی ہے اور حکم (ملک) بھی اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔

(۲) اسمی اور معنوی کی مثال بیع بالخیار (جس میں خریدار کو واپسی کا اختیار ہوتا ہے) ہے اس میں حکمی کے علاوہ دونوں حیثیتیں موجود ہیں۔

(۳) اسمی اور حکمی کی مثال سفر ہے جو رخصت کی علت ہے حکم میں اثر تو دراصل مشقت کا ہے یہ سفر اس کی دلیل ہے مدلول کے قائم مقام دلیل کو قرار دے کر سفر علت مقرر ہوا ہے۔ یا نوم (نیند) ہے کہ وضو ٹوٹ جانے کی علت ہے اصل علت استرخاء مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلا ہونا) ہے کہ اس میں ان چیزوں کے نکل جانے کا اندیشہ ہے جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ نیند اس کی دلیل ہے دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنا کر علت بنایا ہے۔

(۴) معنوی اور حکمی کی مثال مرکب علت کا آخری جزو ہے کہ ایک حد تک وہ مؤثر بھی ہے حکم بھی اس کے ساتھ ملا ہوا ہے لیکن نہ اس کے لیے وہ وضع کی گئی ہے اور نہ ہی اس کی طرف اضافت ہے مثلاً یہ صورت کہ "قریبی رشتہ دار غلام کے مالک ہونے

سے وہ آزاد ہو جاتا ہے" اس جگہ آزادی کی علت قرابت اور ملک دونوں ہیں ملک دونوں کا آخری ہے پہلے کو چھوڑ کر حکم کی نسبت ملک کی طرف کر دی گئی کہ مالک ہونے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ قرابت کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے۔

(۵) صرف اسمی کی مثال ایجاب معلق (کسی شرط پر کوئی بات معلق ہو) ہے کہ حکم کی اضافت تو اس کی طرف ہو سکتی ہے لیکن شرط کی وجہ سے حکم مقارن نہیں ہوتا ہے اور اثر نہیں کرتا ہے جیسے "کفارہ" کے لیے قسم کی حیثیت قسم توڑنے قسم کی حیثیت سے پہلے ہوتی ہے کہ اس کی طرف کفارہ کی نسبت بے شک ہے لیکن وہ اس کے لیے موضوع نہیں ہے۔

(۶) صرف معنوی کی مثال مرکب علت کا پہلا جزو ہے کہ اس کو تاثیر میں یقیناً دخل ہوتا ہے جیسے ۴ کی مثال میں قرابت ہے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ علت کے مرکب کی الگ الگ تاثیر ہے یا نہیں ہے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ تمام علت تمام معلول میں مؤثر ہوتی ہے الگ اجزاء کی تاثیر وہ نہیں مانتے ہیں لیکن محققین کا مسلک ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ الگ اجزاء کی تاثیر بھی ہو سکتی ہے چنانچہ مرکب مرض کی مرکب دوا کی الگ الگ تاثیر سے کسی کو انکار نہیں ہوتا ہے وہی حال مرکب علت کے اجزاء کا بھی سمجھنا چاہیے۔

(۷) صرف حکمی کی مثال شرط کا وجود ہے اس حکم کے لیے جو شرط پر معلق ہے یا مرکب سبب کا آخری جزو ہے لیکن مثال کے لیے زیادہ موزوں شراء قریب (رشتہ دار کا خریدنا) ہے کہ یہ اس ملک کے لیے ہے جو آزادی کو واجب کرنے والی ہے۔

غرض اس طرح علت کی سات قسمیں ہوتی ہیں ایک تین سے مرکب تین دو سے مرکب اور تین مفرد۔ فقہاء کے نزدیک ایک شرعی حکم بھی دوسرے حکم کی علت بن سکتا ہے ایسے ہی کبھی علت "مرکب" ہوتی ہے جیسے کیل (موجودہ دور میں وزن) اور جنس سود کی علت ہے۔

علت کے موانع کا بیان

فقہا نے انعقادِ علت کے درج ذیل "موانع" بیان کیے ہیں یہ جب پائے جائیں گے تو علت اپنا مقام نہ حاصل کر سکے گی۔

(۱) وہ جو علت بننے ہی نہ دے جیسے آزاد انسان کی بیع اس میں "حریت" مانع ہے۔

(۲) وہ جو علت کی تاثیر کو اور تمام ہونے کو روک دے جیسے دوسرے آدمی کے غلام کی بیع اس میں اجازت کے بغیر بیع تمام نہیں ہو سکتی ہے۔

(۳) وہ جو حکم کی ابتدا کو روک دے جیسے بیچنے والے کا خیار شرط مشتری (خریدنے والے) کی ملکیت کو روک دیتا ہے باوجودیکہ مؤثر ہے لیکن تاثیر موقوف ہے۔

(۴) وہ جو حکم کو تمام ہونے سے روک دے اگرچہ ابتداءً ثابت ہو جائے جیسے خیار رویۃ (دیکھنے پر اختیار)[1] ملک تام نہیں ہوتی ہے جب تک دیکھ نہ لے۔

(۵) وہ جو حکم کو لازم ہونے سے روک دے جیسے خیار عیب (عیب نکل آنے پر اختیار)[2] رہی یہ بات کہ بعض صورتوں میں علت پائی جائے اور حکمت نظر نہ آئے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حکمت یقیناً ہوتی ہے لیکن خفا کی وجہ سے وہ نظر نہیں آتی ہے۔ دراصل علت کی شکل میں حکمت ہی کو منضبط بنایا گیا ہوتا ہے اس لیے اصل اعتبار علت کا ہوگا اور حکم کے لیے وہی مدار قرار پائے گی۔

سبب کے احکام اور قسمیں

اوپر سبب کا ذکر آچکا ہے اس کے احکام کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) کسی جگہ علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہوگی نہ کہ سبب کی طرف۔ ہاں اگر علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو پھر اس کی نسبت یقیناً

---

[1] کتاب التحقیق ۲۰۰، شرح مسلم الثبوت، بحر العلوم ۵۴۲۔

[2] شرح مسلم الثبوت۔

سبب کی طرف ہوگی۔ مثلاً کسی نے بچے کے ہاتھ میں چھری دے دی اور اس نے چھری سے اپنی گردن کاٹ لی تو دینے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ علت خود بچہ کا فعل موجود ہے اور اس کی طرف نسبت میں کوئی دشواری بھی نہیں ہے اسی طرح چور کو کسی نے مال کی نشاندہی کی اور چور نے چوری کر لی تو نشان دہی کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ علت چوری فعل موجود ہے یا بچہ کو جانور پر سوار کیا بچہ نے اس کو دوڑایا پھر جانور دائیں بائیں مڑا اور بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ ہاں اگر اسی نے جانور کو دوڑایا بھی ہے تو اس صورت میں ضامن ہوگا کیونکہ گرانے کی نسبت اس کی طرف ہو سکتی ہے۔

(۲) سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے یہ اس وقت جب کہ سبب علت کو ثابت کرنے والا ہو ایسی صورت میں حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوگی اور سبب علۃ العلۃ (علت کی علت) کی پوزیشن میں ہوگا۔ مثلاً کسی نے جانور ہانکا اور اس نے کچھ تلف کر دیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کے چلنے کی نسبت ہانکنے کی طرف ہوگی اگرچہ جانور کا فعل تلف کی علت ہے لیکن اس علت کو پیدا کرنے والا سبب (ہانکنا) ہے۔

اسی طرح گواہ کی شہادت، سے کسی کی حق تلفی ہوئی اور پھر گواہ نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں گواہ ضامن ہوگا اگرچہ حق تلفی کی علت قاضی (حاکم) کا فیصلہ ہے لیکن اس علت کو ثابت کرنے والی گواہی ہے ان صورتوں میں جانور اور قاضی دونوں ایک پوزیشن میں ہیں۔ جانور ہانکنے والے کے قبضہ میں ہے اور قاضی گواہوں کے قبضہ میں ہے کہ ثبوت کے بعد اس کے مطابق فیصلہ کرنے پر وہ مجبور ہے۔

(۳) سبب علت کے قائم مقام بنتا ہے جب کہ اصل علت سے واقفیت دشوار ہو ایسی صورت میں حکم مدار وہ سبب ہی ٹھہرتا ہے اور علت کا کام دیتا ہے جیسے نیند (سبب) حدث (علت) کے قائم مقام ہے نیند سے وضو ٹوٹ جائے گا حقیقت حدث کی طرف توجہ کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کا پتہ لگانا بھی دشوار ہے۔

(۴) کبھی غیر سبب کو بھی مجازاً سبب کہتے ہیں جیسے کفارہ کا سبب یمین (قسم) کو ٹھہراتے ہیں حالانکہ اس کا سبب حنث (قسم توڑنا) ہے۔

اس طرح سبب کی چار قسمیں بنتی ہیں۔

(۱) سبب حقیقی جس کی تعریف پہلے گذر چکی ہے۔

(۲) سبب علت کے معنی میں نمبر ۲ ہے۔

(۳) سبب کہ اس کے لیے علت کا شبہ ہے نمبر ۳ ہے اور

(۴) سبب مجازی نمبر ۴ ہے[1]

شرط کے احکام اور قسمیں

شرط کا ذکر بھی پہلے آچکا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) شرط محض۔ تعریف پہلے گذر چکی ہے۔

(۲) شرط علت کے معنی میں ہو۔ یہ اس صورت میں جب کہ ایسی علت نہ موجود ہو کہ اس کی طرف حکم کی نسبت کی جا سکے۔ جیسے کنواں میں انسان کے گرنے کی شرط راستہ میں کنواں کھودنا ہے۔ گرنے کی علت "ثقل" ہے اور چلنا سبب ہے۔ چونکہ زمین میں رکنے کی قوت تھی وہ عمل ثقل کو روک رہی تھی کنواں کھودنے کی وجہ سے وہ قوت زائل ہو گئی ثقل (علت) امر طبعی ہے اور چلنا (سبب) مباح ہے ان دونوں کی طرف حکم (تلف) کی نسبت نہیں ہو سکتی ہے لا محالہ شرط علت کے قائم مقام بنے گی اور کھودنے والے پر ضمان دینا واجب ہوگا یہی حکم کنواں میں اموال کے گرنے کا ہے اس کی تفصیلی جزئیات فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہیئے۔

اور اگر ایسی علت موجود ہو جو علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تو پھر شرط کو علت نہ بنائیں گے مثلاً کنواں میں گرنے والے کے ورثہ اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوا کہ وہ خود بخود گر گیا ہے یا اپنے کو قصداً گرایا ہے تو اس صورت میں (حاضر) کھودنے والے کا قول معتبر ہوگا کیونکہ علت کی صلاحیت گرنے والے کے فعل میں موجود نکلی پھر شرط کو علت قرار دینے کی کوئی وجہ نہ باقی رہی۔

---

[1] کتاب التحقیق بحث قیاس۔

(۳) شرط کہ اس کے لیے سبب کا حکم ہے مثلاً:۔

کسی نے اصطبل کا پھاٹک کھولا یا پنجرہ کی کھڑکی کھولی اور گھوڑا بھاگ گیا یا پرندہ اڑ گیا۔ اس مثال میں "کھولنا" "شرط" ہے کیونکہ وہ رکاوٹ کو دور کرتا ہے جس طرح کنواں کھودنا گرنے سے رکاوٹ دور کرنا تھا لیکن یہاں شرط سبب کے قائم مقام ہے اور درمیان میں گھوڑا اور پرندہ کا فعل موجود ہے اس بنا پر تلف کی اضافت کھولنے کی طرف نہ ہوگی اور تاوان نہ دینا پڑے گا بخلاف کنواں کھودنے کی صورت کے کہ وہاں شرط علت قرار پائی تھی اور صلاحیت والی علت موجود نہ تھی۔

(۴) شرط اسمی۔ یہ اس صورت میں جب کہ کسی حکم کی دو شرطیں ہوں اور ان میں سے پہلی موجود ہو۔ شرط اس بنا پر کہیں گے کہ حکم اس کا محتاج ہے اور اسمی اس بنا پر کہ جب تک دوسری شرط نہ پائی جائے حکم نہ پایا جائے گا ایسی صورت میں یہ شرط برائے نام ہی ہوگی حکماً نہ ہوگی۔

(۵) شرط علامت کے معنی میں ہو جیسے "احصان" زنا کے باب میں علامت کے معنی میں ہے[1] احصان دراصل ایک وصف ہے جس کا لحاظ زنا کی سزا میں شرعی نقطہ نظر سے کیا جاتا ہے اور اس کی وجہ سے سزا میں تفاوت قائم ہوتا ہے مثلاً ایک شخص آزاد عاقل، بالغ مسلمان شادی شدہ اور اپنی بیوی کے پاس جا چکا ہو تو وہ "محصن" کہا جائے گا۔

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ احصان اس جگہ شرط ہی کے معنی میں نہیں ہے۔ علامت کی مزید تقسیم غالباً فقہاء نے نہیں کی ہے اسی بنا پر مروجہ کتابوں میں مذکور نہیں ہے۔

قیاس کی شرطوں کا بیان

علت سبب وغیرہ کی تشریح کے بعد اب ہم اصل قیاس کی شرطیں بیان کرتے ہیں جن کا تعلق (۱) حکم (۲) اصل اور (۳) فرع سے ہے۔

---

[1] کتاب التحقیق

حکم سے متعلق شرطیں

حکم سے متعلق چند شرطیں یہ ہیں۔

(۱) حکم کی علت عقل سے سمجھی جا سکتی ہو اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ ماورائے عقل ہو تو وہاں قیاس درست نہ ہوگا جیسے نماز کی رکعتوں کی تعداد۔ زکوٰۃ کے مقادیر وغیرہ کہ ان میں قیاس درست نہیں ہے۔

زکوٰۃ کی مقدار اور مقداروں میں تناسب ان دونوں کے فرق کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے مقداروں میں بے شک قیاس کی گنجائش نہیں ہے لیکن مقداروں میں تناسب پیدا کرنے کی ضرورت ہر دور میں رہتی ہے بشرطیکہ تناسب کا لحاظ کر کے شارع نے "مقادیر" مقرر کیے ہوں۔

(۲) حکم کی استثنائی صورت نہ ہو مثلاً رسول اللہؐ نے روزہ کی حالت میں بھول کر کھانے پینے والے سے فرمایا۔

اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك [1]

"اپنا روزہ پورا کرلو اس کی قضا نہیں ہے بس اللہ نے تمہیں کھلا پلا دیا۔"

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ کھانے پینے کی جنس سے جو چیز جس طرح اندر جائے اس سے روزہ ٹوٹ جانا چاہیے لیکن مذکورہ حدیث کی وجہ سے مذکورہ صورت قیاسی حکم سے مستثنیٰ قرار پائی ہے۔

(۳) حکم کسی خاص واقعہ کے ساتھ مخصوص نہ ہو جیسے رسول اللہؐ نے حضرت خزیمہ بن ثابت (صحابی) کے بارے میں خاص واقعہ کے تحت فرمایا۔

من شهد له خزيمة فهو حسبه۔

"جس کے لیے خزیمہ نے تنہا شہادت دی بس وہ کافی ہے۔"

اس قسم کے مواقع میں "حکم" خصوصی تاثر کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ تاثر شرافت و فضیلت

---

[1] دار قطنی وغیرہ۔

پر متعلق ٹھہراتا ہے اس سے قانونی کلیہ نہیں ثابت ہوتا ہے۔

(۴) حکم منسوخ نہ ہو۔ موقع و محل کی مناسبت سے ایک حکم دیا گیا جب وہ مناسبت ختم ہوگئی تو دوسرا حکم اس کی جگہ آگیا اب غیر موقع و محل میں سابق حکم پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(۵) حکم شرعی ہونا چاہیے غیر شرعی حکم میں اصطلاحی قیاس صحیح نہ ہوگا۔

اصل سے متعلق شرطیں

اصل سے متعلق شرطیں یہ ہیں۔

(۱) اصل کے حکم کی دلیل ایسی نہ ہو کہ وہ فرع کے حکم کو بھی شامل ہو ورنہ حکم دلیل سے ثابت ہوگا اور قیاس کی ضرورت ہی نہ باقی رہے گی۔

(۲) اصل کا حکم کسی دوسری اصل کا فرع نہ ہو بلکہ وہ حکم مستقل بالذات ہو مثلاً نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پہ اور تیمم کو نماز پہ قیاس کیا جائے یہ قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ حکم مستقل نہیں ہے بلکہ فرع ہے۔

لیکن اگر حکم کے بجائے خود اصل کسی دوسری اصل کی فرع ہے اور ان دونوں اصل میں ایک ہی علت پائی جاتی ہے تو اس صورت میں قیاس درست ہوگا مثلاً سرکہ کو زیتون کے تیل پر قیاس کیا جائے اور علت "وزن" ہو جو دونوں میں مشترک ہے اور زیتون کے تیل کو نمک پر ایک ہی علت کی بناء پر قیاس کیا جائے۔ امام احمد بن حنبل پہلی صورت میں ہی قیاس کو درست کہتے ہیں۔

فرع سے متعلق شرطیں

فرع سے متعلق چند شرطیں یہ ہیں۔

(۱) فرع کی علت اصل کی علت کے برابر ہو یعنی دونوں کی ایک علت ہو اگرچہ ڈگری اور قوت و ضعف میں فرق ہو جیسے نبیذ (جھاگ آیا ہوا شیرہ) اور خمر (شراب) کی حرمت میں دونوں کی ایک ہی علت (نشہ) ہے۔ اگرچہ دونوں کی نوعیت اور اس لحاظ سے علت کی قوت و ضعف میں فرق ہے۔

اسی طرح دونوں کے حکم میں مساوات ہونا ضروری ہے جیسے صغیر (نابالغ بچہ) کے نکاح کی ولایت کو مال کی ولایت پر قیاس کیا جاتا ہے اور حکم میں مساوات ہے۔

(۲) فرع میں اصل کا حکم بدلنے نہ پائے۔ امام شافعیؒ ذمی کے ظہار (بیوی کو ماں وغیرہ کے ساتھ تشبیہ دینے کو کہتے ہیں) کو مسلم کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں لیکن امام ابوحنیفہؒ اس شرط کی وجہ سے اس قیاس کو درست نہیں کہتے ہیں کیونکہ ذمی میں کفارہ کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے حکم میں تبدیلی لازم آتی ہے۔

(۳) فرع کا حکم اصل کے حکم پر مقدم نہ ہو یعنی نزول حکم کے لحاظ سے فرع کا حکم پہلے نازل ہوا ہو اور اصل کا حکم اس کے بعد نازل ہوا ہو جیسے نیت کے وجوب میں وضوء کو تیمم پر قیاس کرو حالانکہ وضوء کا حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا ہے اور تیمم کا حکم ہجرت کے بعد نازل ہوا ہے [1]

قیاس کا محل اور حکم

قیاس کی مذکورہ تفصیل کے بعد قیاس کے موقع و محل اور حکم کا بیان درج ذیل ہے:۔

فقہاء کے نزدیک قیاس کے وہی مواقع ہوں گے جہاں قرآن وسنت اور اجماع سے حکم کا ثبوت نہ ہوا ہو۔

"خبر واحد" کو ہی قیاس پر مقدم رکھتے ہیں البتہ امام مالکؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

اسی طرح جو قیاس کسی نص کے مقابل ہو وہ مردود قرار دیا جائے گا مثلاً رسول اللہ ﷺ نے ایک واقعہ میں نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضوء ٹوٹ جانے کا حکم فرمایا تھا حالانکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ وضوء نہ ٹوٹنا چاہیے اس قسم کی صورتوں میں "نص" پر عمل ہوگا اور قیاس باطل قرار پائے گا۔

قیاس کا حکم یہ ہے کہ اس میں ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے خطاء کا احتمال اس میں بہر حال موجود رہتا ہے قیاس سے اونچی دلیل (قرآن وسنت و اجماع) نہ ہونے کی صورت میں فقہاء اس پر عمل ضروری قرار دیتے ہیں۔

---

[1] شرح مسلم الثبوت۔

بِاسْمِهٖ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی

تعارف فقہ (حصّہ چہارم)

اس حصّہ میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ سے لے کر تین صدیوں کے فقہاء کرامؒ کے حالات جمع کیے گئے ہیں۔

یہاں دوسری صدی سے تیرھویں صدی تک کے اکابر علماء اسلام کے مختصر تراجم و وفیات لکھے جاتے ہیں۔ اس میں مراتب علماء کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے بلکہ تقدیم و تاخیر باعتبار سال وفات کے ہے۔ فافہم۔

دوسری صدی کے علماء

ابراہیم بن میمون مروزی محدّث صدوق امام ابوحنیفہؒ اور عطاءؒ سے روایت کرتے تھے۔ امام بخاری نے ان سے معلق روایت کی ہے اور ابوداؤد اور نسائی نے اپنی سنن میں ان سے تخریج کی ہے۔ مرو میں ان کا انتقال ہوا ہے۔

فائدہ: امام ہمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے اگرچہ صریح روایت صحیحین میں نہیں ہے مگر امام اعظم کے تلامذہ کی روایتوں سے صحیحین بلکہ صحاح ستّہ بھری ہیں اور حافظ ابوعیسیٰ احمد ترمذی جو امام بخاری و مسلم کے ایک حدیث میں استاد بھی ہیں۔ کتاب العلل میں یعنی جامع ترمذی کے آخر میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت کی ہے۔ یعنی توثیق و تعدیل اور جرح میں امام ہمام ابوحنیفہ کے قول کی تقلید کی۔ صاحب بصیرت اسی مقام پر اگر غوض کرے تو امام کے پایہ و مرتبہ کو بخوبی سمجھ سکتا ہے۔ لیکن لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُوْرِ

دیکھو جامع ترمذی مطبوعہ مصر سنہ ۱۲۹۲ ہجری جلد ۲ صفحہ ۲۳۳ مین ترمذی روایت کرتے ہین **حدثنا** محمود بن غیلان حدثنا ابو یحییٰ الحمانی قال سمعت ابا حنیفۃ یقول ما رأیت احدا اکذب من جابر الجعفی ولا افضل من عطاء بن ابی رباح قال (ابو عیسیٰ) وسمعت الجارود یقول سمعت وکیعا یقول لولا جابر الجعفی کان اهل الکوفۃ بغیر حدیث ولولا حماد کان اهل الکوفۃ بغیر فقه۔ اھ اگر کسی کو شبہہ ہو تو راقم الحروف کے پاس آکر دیکھ جائے فوراً وسواس خناس دور ہو جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

مِسْعَر بن کدام ہلالی کوفی ابو سلمہ حافظ احادیث ثقہ امام ابو حنیفہ اور قتادہ اور عطا سے روایت کرتے تھے۔ اور اِن سے سُفیان ثوری نے روایت کی ہے۔ سفیان ثَوری اور شعبہ کے مباحثہ مین یہی حکم بنائے جاتے تھے امام نووی نے شرح صحیح مسلم مین لکھا ہے کہ سُفیانین آپ کے شاگرد تھے اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے تخریج کی ہے۔ وفات آپ کی سنہ ۱۵۳ ہجری یا سنہ ۱۵۵ ہجری مین ہے۔

داؤد بن نصیر طائی کوفی ابو سلیمان محدث ثقہ تھے۔ انھون نے اعمش اور ابن ابی لیلیٰ سے حدیث اور امام ابو حنیفہ سے فقہ پڑھی۔ سفیان بن عُیَینہ نے اِن سے روایت کی ہے۔ اور نسائی نے اِن سے تخریج کی ہے۔ اِن حضرت نے امام ابو حنیفہ کی بیس برس تک شاگردی کی ہے۔

سُفیان بن سعید بن مسروق شیخ الاسلام سید الحفاظ ابو عبد اللہ ثوری کوفی فقیہ۔ امیر المؤمنین فی الحدیث تھے۔ آپ کے والد بھی علمائے کوفہ سے تھے

آپ کا حافظہ بہت ہی قوی تھا آپ کا قول ہے کہ مین نے جس چیز کو اپنے دل مین رکھا پھر مین بھولا نہین۔ آپ نے اپنے والد سعید اور زبید بن حارث اور حبیب بن ابی ثابت اور اسود بن قیس اور زیاد بن علاقہ اور محارب بن دثار وغیرہم سے حدیث کی روایت کی اور آپ سے ابن مبارک اور یحییٰ قطّان اور وکیع وغیرہم نے روایت کی ہے۔ ابن جوزی علامہ نے آپ کے مناقب مین ایک مجلد تصنیف کی ہے۔ جسکا خلاصہ ذہبی نے اپنی تاریخ مین داخل کر لیا ہے۔ ثوری کی ولادت سنہ ۹۷ ہجری مین ہوئی۔ خلیفہ مہدی کے خوف سے آپ روپوش ہو کر بصرہ بھاگے اور وہین ماہ شعبان سنہ ۱۶۱ ہجری مین آپ کا انتقال ہوا۔

عمرو بن میمون بلخی محدث فقیہ امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے۔ حافظ ترمذی رحمہ اللہ نے اِن سے تخریج کی ہے۔ یہ اخیر عمر مین نابینا ہو گئے تھے۔

شریک بن عبد اللہ کوفی امام ابو حنیفہ کی صحبت مین بہت رہے اور امام سے روایت بھی کی ہے۔ آپ سے عبد اللہ بن مبارک اور یحییٰ بن سعید نے روایت کی۔ امام مسلم اور ابو داؤد اور ترمذی اور نسائی اور ابن ماجہ نے آپ سے تخریج کی۔ آپ کو امام ابو حنیفہ رحمہ نے کثیر العقل کا خطاب عطا فرمایا مگر اخیر عمر مین آپ کا حافظہ بگڑ گیا تھا اور اکثر روایت مین خطا کرنے لگے تھے۔

عافیہ بن یزید بن قیس ازدی کوفی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصحاب مین سب سے بڑے درجے کے آپ فقیہ اور محدث تھے۔ اور آپ روایت حدیث مین صدوق ثقہ گنے گئے ہین۔ امام اعمش اور ہشام بن عروہ سے

آپ نے حدیث پڑھی ہے۔ آپ کوفہ کے قاضی بھی تھے۔ نسائی نے آپ سے تخریج کی ہے۔

عبدالکریم بن محمد جرجانی قاضی فقیہ محدث تھے اور امام ابوحنیفہ سے حدیث کی روایت کی ہے۔ ترمذی نے آپ سے تخریج کی ہے۔

عبداللہ بن مبارک مروزی شہر مرو کے باشندہ تھے۔ مرو سے بغداد آئے اور امام ابوحنیفہ کی خدمت مین مدت تک حاضر رہ کر فیض ظاہری و باطنی سے مالامال ہوئے۔ پھر بعد وفات امام ابوحنیفہ رح کے آپنے امام مالک اور سفیانین اور ہشام اور عاصم احول اور سلیمان تیمی وغیرہم سے استفادہ کیا۔ اور سفیان ثوری نے بھی آپ سے اخذ کیا ہے یحیی ابن معین اور امام احمد بن حنبل اور ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہم آپ کے شاگردون مین سے تھے۔ آپ مجاب الدعوات تھے۔ اور سنہ ۱۱۸ ہجری مین پیدا ہوئے۔

یحیی بن زکریا ہمدانی کوفی ابوسعید حافظ حدیث فقیہ جامع فقہ و حدیث تھے۔ امام ابوحنیفہ رح کے چالیس اصحاب جو تدوین کتب فقہ مین مشغول تھے انمین سے آپ عشرہ متقدمین مین داخل تھے۔ آپنے مدت تک دارالسلام بغداد مین حدیث کا درس دیا۔ امام احمد اور یحیی بن معین اور قتیبہ اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے آپسے حدیث پڑھی ہے۔ ۶۳ سال کی عمر مین آپنے شہر مدائن مین وفات پائی۔

فضیل بن عیاض بن مسعود تمیمی خراسانی عالم ربانی عابد زاہد ثقہ

صاحب کرامات امام اعظم ابوحنیفہ رح کے شاگرد تھے۔ ایک مدت تک امام صاحب کی خدمت مین رہکر فقہ و حدیث پڑھی۔ اور آپ سے امام شافعی وغیرہ نے روایت کی۔ اور اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے تخریج کی ہے۔ آپنے کوفہ سے ہجرت کی اور مکہ معظمہ کی مجاورت اختیار کی اور وہین محرم الحرام کے مہینے مین آپ کا وصال ہوا۔

عیسیٰ بن یونس کوفی محدث ثقہ فقیہ جید تھے۔ حدیث کو اعمش اور امام مالک سے سنا۔ اور علم فقہ امام ابوحنیفہ کے اصحاب سے پڑھا۔ آپ نے ۴۵ غزوے اور ۴۵ حج کیے۔ امام بخاری و مسلم وغیرہما نے آپ سے تخریج کی ہے۔

علی بن مسہر کوفی ابوالحسن فقیہ محدث صاحب روایت و درایت اور ثقہ تھے۔ حدیث اعمش اور ہشام بن عروہ سے سنی۔ اور آپسے سفیان ثوری نے امام ابوحنیفہ کا علم اور انکی کتب کو اخذ و نقل کیا۔ عرصہ تک آپ موصل کے قاضی تھے۔ اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے تخریج کی ہے۔

عبداللہ بن ادریس بن یزید بن عبدالرحمن اودی کوفی فقیہ محدث امام ابوحنیفہ کے شاگرد تھے۔ اور اعمش اور ابن جریج اور ثوری اور شعبہ سے بھی روایت کی ہے۔ اور آپسے امام مالک اور ابن مبارک اور امام احمد نے روایت کی ہے۔ بواسطہ ان کے بھی امام مالک امام ابوحنیفہ کے تلامذہ مین ہوئے۔ آپسے اصحاب صحاح ستہ نے تخریج کی ہے۔

حفص بن غیاث بن طلق کوفی عالم محدث ثقہ زاہد امام ابوحنیفہ کے

اصحاب سے تھے۔ فقہ امام ابو حنیفہ سے اور حدیث امام ابو یوسف اور سفیان ثوری
اور اعمش اور ابن جریج اور ہشام بن عروہ وغیرہم سے پڑھی۔ اور آپ سے امام احمد
اور یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی اور یحییٰ بن سعید القطان نے روایت کی۔
اور آپ سے اصحاب صحاح ستہ نے تخریج کی۔

وکیع بن جراح کوفی فقہ و حدیث کے امام حافظ ثقہ زاہد عابد [illegible]
اور امام احمد کے شیخ تھے۔ فقہ امام ابو حنیفہ سے پڑھی۔ اور علم حدیث امام ابو حنیفہ
اور امام ابو یوسف اور امام زفر اور ابن جریج اور سفیانین اور اوزاعی اور اعمش وغیرہم
سے پڑھا۔ اور آپ سے ابن مبارک اور یحییٰ بن اکثم اور امام احمد بن حنبل
اور یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی اور ابن راہویہ نے حدیث پڑھی۔ اور
اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے تخریج کی۔ آپ امام ابو حنیفہ ہی کے قول پر
فتوا دیتے اور یحییٰ بن سعید القطان آپ ہی کے قول پر فتوا دیا کرتے تھے۔ [illegible]
سال کی عمر میں آپ کی وفات ہوئی۔

سفیان بن عیینہ بن میمون ہلالی کوفی محدث علامہ حافظ شیخ الاسلام
ثقہ فقیہ کوفہ میں ۱۵ شعبان ۱۰۷ھ ہجری میں پیدا ہوئے۔ پھر بیس سال کی عمر میں
مکہ سے کوفہ آئے اور امام ابو حنیفہ سے ملے اور ان سے حدیث کی روایت
کی امام ابو حنیفہ ہی نے آپ کو درس حدیث کے لیے جامع مسجد میں پہلے پہل
بٹھایا تھا۔ اور آپ نے عمرو بن دینار اور زہری اور زیاد بن علاقہ اور ابو اسحٰق
سبیعی اور اسود بن قیس اور زید بن اسلم اور عبد اللہ بن دینار اور محمد بن المنکدر
اور منصور بن معتمر اور قاری امام عاصم اور اعمش اور عبد الملک بن عمیر سے

حدیث پڑھی۔ اور آپ سے اعمش اور ابن جریج اور شعبہ وغیرہم آپ کے استادوں
نے اور ابن مبارک اور ابن مہدی اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل اور
یحییٰ بن معین اور اسحٰق بن راہویہ اور احمد بن صالح اور زعفرانی اور علی بن حرب
اور محمد بن عیسےٰ بن حیان مدائنی اور زکریا بن یحییٰ مروزی اور احمد بن
سنان رملی اور محمد بن اسحٰق اور زہیر بن بکار اور عبد الرزاق بن ہمام اور
یحییٰ بن اکثم نے روایت کی ہے۔ اصحاب صحاح ستہ نے بکثرت آپ سے
تخریج کی۔ اور آپ نے ستر حج کیے اور مکہ معظمہ میں آپ نے وفات پائی
آپ مدلس بھی تھے۔

شعیب بن اسحٰق بن عبد الرحمٰن دمشقی امام ابو حنیفہ کے اصحاب سے
محدث ثقہ فقیہ جید متہم بالارجاء تھے۔ آپ سے شیخین اور ابو داؤد اور نسائی
اور ابن ماجہ نے تخریج کی۔

حفص بن عبد الرحمٰن بلخی امام ابو حنیفہ کے اصحاب میں محدث صدوق
اور فقیہ تھے۔ آپ نے سفیان ثوری سے بھی روایت کی ہے۔ آپ پہلے بلخ کے
قاضی تھے۔ پھر قضا چھوڑ کر عبادت الٰہی میں مصروف ہوئے۔ آپ سے
نسائی نے اپنی کتاب میں تخریج کی ہے۔

معروف کرخی بن فیروز قطب وقت مجاب الدعوات تھے۔ آپ امام علی بن
موسیٰ رضا کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔ اور آپ نے داؤد طائی شاگرد امام ابو حنیفہ سے ظاہری
و باطنی علوم کی تکمیل کی۔ سری سقطی نے آپ ہی سے ظاہری و باطنی علوم پڑھے۔
حماد بن دلیل ابو زید فقیہ محدث صدوق امام ابو حنیفہ کے کبار اصحاب

مین سے تھے جنکی طرف امام صاحب نے اشارہ کر کے فرمایا تھا کہ یہ لوگ قضا کی صلاحیت رکھتے ہین۔ حدیث امام ابوحنیفہ اور ثوری اور حسن بن عمارہ سے پڑھی۔ مدت تک مدائن کے قاضی رہے۔ جب فضیل بن عیاض سے مسئلہ پوچھا جاتا تو فرماتے کہ ابوزید سے پوچھ لو۔ ابوداؤد نے اپنی سنن مین آپ سے تخریج کی ہے۔

تیسری صدی کے علماء

ابوسلیمان موسی بن سلیمان جوزجانی فقیہ متبحر محدث حافظ تھے فقہ امام محمد سے اور حدیث عبداللہ بن مبارک اور امام ابویوسف اور امام محمد سے پڑھی۔ آپ ہی استاذ الفقہا ہین۔

یزید بن ہارون ابوخالد واسطی اپنے زمانے کے امام کبیر اور محدث ثقہ تھے۔ حدیث امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور سفیان ثوری سے پڑھی اور آپ سے یحیی بن معین اور علی بن مدینی نے روایت کی۔ آپ شہر واسط کے رہنے والے تھے۔

حسین بن حفص بن فضل ہمدانی اصفہانی فقیہ جید محدث صدوق تھے۔ آپ نے فقہ امام ابویوسف سے پڑھی۔ چونکہ آپ امام ابوحنیفہ کے مذہب ہی پر فتوا دیتے تھے اسلیے امام اعظم کی فقہ ملک اصفہان مین آپ ہی کے ذریعہ سے شائع ہوئی۔ مدت تک آپ اصفہان کے قاضی تھے۔ مسلم اور ابن ماجہ نے آپ سے روایت کی ہے۔

معلی بن منصور ابویحیی رازی حافظ حدیث فقیہ متورع امام ابویوسف اور امام محمد کے اصحاب کبار سے تھے۔ حدیث امام مالک اور لیث اور حماد اور ابن عیینہ سے روایت کی اور آپ سے علی بن مدینی اور ابوبکر بن ابی شیبہ اور امام بخاری اور ترمذی اور ابوداؤد نے روایت کی ہے۔ صحاح کی کتابون مین آپ سے بکثرت روایات ہین۔ اور آپ سے امام ابویوسف اور امام محمد کی کتابون امالی اور نوادر کی روایتین لوگون نے کی ہین۔

ضحاک بن مخلد بن ضحاک بن مسلم شیبانی بصری امام ابوحنیفہ کے اصحاب مین سے محدث ثقہ فقیہ معتمد تھے۔ اور ابوعاصم کنیت رکھتے تھے۔ اصحاب صحاح ستہ نے اپنی اپنی صحاح مین آپ سے تخریج کی۔ نوے سال کی عمر مین بصرہ مین وفات پائی۔

خلف بن ایوب بلخی امام محمد اور امام زفر کے اصحاب مین سے فقیہ محدث عابد زاہد صالح تھے۔ فقہ امام ابویوسف سے اور حدیث اسرائیل بن یونس اور معمر وغیرہ سے پڑھی۔ اور آپ سے امام احمد اور ابوکریب وغیرہ نے روایت کی۔ ترمذی مین آپ سے روایت موجود ہے۔ آپ ابراہیم بن ادہم کی صحبت مین بہت رہے اور اُن سے فیض لیا۔

محمد بن عبداللہ بن مثنی بن عبداللہ بن انس بن مالک انصاری صحابی امام زفر کے اصحاب مین سے فقیہ محدث ثقہ تھے۔ آپ سے امام احمد اور علی ابن مدینی اور ائمہ صحاح ستہ نے روایت کی ہے۔

علی بن معبد بن شداد رقی امام محمد کے اصحاب مین سے محدث ثقہ

مستقیم الحدیث فقیہ حنفی المذہب امام احمد کے طبقے کے تھے۔ حدیث ابن مبارک اور امام محمد اور امام مالک اور امام لیث اور امام شافعی اور وکیع اور ابن عیینہ وغیرہم سے پڑھی۔ آپ سے یحیی بن معین اور محمد بن اسحٰق اور قاسم بن سلام اور علی بن بحر ابن نوح اور اسحاق بن منصور اور یونس بن عبد الاعلی وغیرہم نے روایت کی ہے ترمذی اور نسائی نے اپنی اپنی کتاب میں آپسے تخریج کی ہے۔

عیسی بن ابان بن صدقہ ابو موسی حفاظ حدیث میں افقہ تھے پہلے آپ کو امام محمد کی مجلس درس میں حاضر ہونے سے انکار تھا اور امام محمد کو مخالف حدیث سمجھا کرتے تھے ایک روز محمد بن سماعہ نے زبردستی آپ کو امام محمد کی مجلس میں حاضر کر دیا۔ بعد درس کے امام محمد سے عیسی نے ۲۵ باب حدیث کے پوچھے امام محمد نے ہر ایک کا جواب مع دلائل و شواہد و ناسخ و منسوخ کے بڑی شرح و بسط کے ساتھ دیا کہ آپ قائل ہو گئے۔ اور چھ ماہ تک امام محمد سے فقہ پڑھی اور آپ سے شیخ طحاوی نے تفقہ کیا۔

خزاعی نعیم بن حماد مروزی محدث صدوق فقیہ فاضل تھے۔ آپ ہی نے پہلے پہل مسند جمع کی۔ اور امام ابو حنیفہ سے فرضیت وتر کی روایت کی ہے وہی خزاعی ہیں جو امام بخاری اور یحیی بن معین کے شیخ ہیں۔ آپ نے بمقام سامرہ بحالت حبس وفات پائی۔

فرخ محدث ثقہ فقیہ فاضل امام ابو یوسف کے غلام تھے۔ آپ نے صغر سنی میں امام ابو حنیفہ کو دیکھا تھا۔ اور امام صاحب کے جنازے کی نماز میں

لہ یعنی قاضی ابو خازم عبد الحمید محدث استاد امام طحاوی نے آپ سے فقہ پڑھی ہے۔ ۱۲ منہ عفی عنہ

شریک تھے۔ آپ نے فقہ امام ابو یوسف سے پڑھی۔ اور آپ سے امام احمد اور یحیی بن معین اور امام بخاری اور امام مسلم اور ابو داؤد اور ابو زرعہ اور بغوی نے حدیث لی ہے۔ اور آپ سے احمد بن ابی عمران نے فقہ پڑھی ہے اور احمد بن ابی عمران سے امام طحاوی نے فقہ پڑھی۔

علی بن جعد بن عبید جوہری بغدادی امام ابو یوسف کے اصحاب میں سے حافظ حدیث ثقہ صدوق تھے۔ آپنے امام ابو حنیفہ کو دیکھا اور ان کے جنازے میں شریک تھے۔ حدیث جریر بن عثمان اور شعبہ اور سفیان ثوری اور امام مالک اور ابن ابی ذئب وغیرہم سے سنی اور پڑھی۔ اور آپسے امام بخاری اور ابو داؤد اور یحیی بن معین اور ابو بکر بن ابی شیبہ اور ابو قلابہ اور زیاد بن ایوب اور خلف بن سالم اور ابن ابی الدنیا اور حافظ ابو زرعہ اور ابو یعلی اور ابو القاسم عبد اللہ بن محمد بغوی وغیرہم نے روایت کی ہے۔ آپ کا حافظہ بہت قوی تھا۔

محمد بن سماعہ تمیمی کوفی ۱۳۰ھ ہجری میں پیدا ہوئے۔ آپ فقیہ محدث حافظ ثقہ صدوق امام محمد کے اجل تلامذہ سے تھے۔ فقہ ابو یوسف اور حسن بن زیاد سے اور حدیث امام لیث بن سعد اور امام ابو یوسف اور امام محمد سے پڑھی اور آپ سے احمد بن ابی عمران شیخ طحاوی اور ابو بکر بن محمد قمی وغیرہ نے فقہ پڑھی ہے۔ نوادر محمد بن سماعہ اور کتاب ادب القاضی اور کتاب المحاضر والسجلات آپ کی یادگار ہیں۔ جب آپ فوت ہوئے تو یحیی بن معین نے بڑے افسوس کے ساتھ فرمایا مات ریحانۃ العلم من اہل الرای باوجود اسکے کہ آپ سو سال کے تھے آپ روزانہ دو سو رکعات نفل پڑھا کرتے تھے۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

بشر بن ولید بن خالد کندی فقیہ محدث ثقہ صالح عابد فقیہ میں وہ امام
ابو یوسف کے اور حدیث میں امام مالکؒ وغیرہ کے شاگرد تھے اور آپ سے حافظ
ابو نعیم موصلی اور ابو یعلی اور حامد بن شعیب نے تلمذ کیا۔ ابو داؤد نے اپنی سنن میں
آپ سے روایت کی۔ معتصم باللہ کے عہد میں آپ قاضی بغداد تھے مسئلہ خلق
قرآن کے بارے میں معتصم نے آپ کو قید کیا تھا پھر متوکل کے عہد میں بہ ہمہ
زمانۂ پیری میں باوجود مفلوجی کے بھی آپ روزانہ دو سو رکعات نفل پڑھتے تھے
ابن عینیہ آپ ہی سے فتوا دلواتے تھے۔

داؤد بن رشید خوارزمی امام محمد و حفص بن غیاث کے اصحاب محدث
ثقہ فقیہ تھے امام مسلم و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی نے آپ سے روایت کی بخاری
نے بالواسطہ آپ سے ایک حدیث لی۔

ابراہیم بن یوسف بلخی شیخ اجل محدث ثقہ صدوق تھے امام ابو حنیفہ کے
اصحاب میں آپ کی بڑی عزت تھی۔ مدت تک امام ابو یوسف کی خدمت میں رہکر
استفادہ کیا۔ حدیث سفیان اور امام مالک اور وکیع سے پڑھی امام نسائی نے
اپنی کتاب میں آپ سے روایت کی ہے۔ اور آپ کو ثقہ بتلایا ہے۔

یحیی بن اکثم مروزی قاضی علامہ فقیہ محدث صدوق عارف مذہب بصیر
احکام تھے۔ مامون عباسی کے بڑے رفیق تھے۔ حدیث امام محمد اور ابن مبارک
اور سفیان بن عینیہ سے پڑھی۔ اور آپ سے امام بخاری نے غیر جامع میں اور
ترمذی نے روایت کی ہے۔ تراسی سال کی عمر میں وفات پائی۔

ابراہیم بن ادہم بلخی محدث صدوق عارف ولی تارک الدنیا

چوتھی صدی کے عُلماء

محمد بن سلام بلخی ابو حفص کبیر کے معاصر فقیہ متبحر صاحب فتاوی تھے

ابو سعید احمد بردعی ابو علی دقاق اور اسمعیل بن حماد کے شاگرد رشید اور
ابو الحسن کرخی کے اُستاد تھے۔

طحاوی ابو جعفر احمد بن محمد ازدی نے۔ مذہب شافعی چھوڑکر مذہب حنفی
اختیار کیا تھا بڑے فقیہ جید اور محدث جلیل القدر تھے۔ شرح معانی الآثار اور مشکل الآثار
اور شرح جامعین آپ کی یادگار ہے۔

اسکاف ابو بکر محمد بن احمد بلخی محمد بن سلمہ کے شاگرد۔ اور ابو جعفر ہندوانی
کے اُستاد۔ اور بڑے جلیل القدر فقیہ جید تھے۔

حاکم شہید محمد بن محمد بن احمد بلخی مروزی فقیہ محدث حاکم صاحب
مستدرک کے اُستاد تھے۔

صفار ابو القاسم احمد بن عصمہ بلخی شاگرد نصیر بن یحیی تلمیذ محمد بن سماعہ کے
تھے۔ آپ اپنے وقت کے امام کبیر فقیہ جید تھے۔

کرخی عبید اللہ بن حسن امام مجتہد فی المسائل فقیہ عابد زاہد ابو سعید بردعی
کے شاگرد۔ اور ابو بکر جصاص رازی کے اُستاد تھے۔ اکابر فقہا آپ
کے تلامذہ تھے

سبذمونی المعروف بلقب استاذ۔ ابو عبد اللہ بن ابو حفص کبیر
کے شاگرد اور ابن مندہ محدث کے اُستاد تھے۔ آپ اصحاب وجوہ

صاحب کرامات تھے۔ مدت تک امام ابو حنیفہؒ کی صحبت میں رہکر اُن سے علم حاصل کیا۔ آپ فضیل بن عیاض کے مرید و خلیفہ تھے۔ بادشاہی چھوڑ کر آپ نے فقر اختیار کیا۔ اور بہت سے مشایخ طریقت سے بھی آپنے فیض لیا۔ امام بخاری و مسلم نے غیر صحیحین میں آپ سے روایت کی ہے۔

بکّار بن قتیبہ بن اسد بصری فقیہ زاہد محدث ثقہ تھے۔ بصرے میں ۱۸۲ھ ہجری میں پیدا ہوے۔ فقہ ہلال رازی کے بیٹے یحییٰ تلمیذ امام ابو یوسف سے پڑھی۔ اور امام زفر سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اور آپ سے ابو عوانہ اور ابن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔

محمد بن سلمہ بلخی فقیہ کامل عالم متبحر تھے اور ۱۹۲ھ ہجری میں پیدا ہوے۔ فقہ ابو سلیمان جوزجانی تلمیذ امام محمد سے پڑھی۔ اور محمد بن شجاع سے بھی بہت روز تک فقہ پڑھی ہے۔ اور آپ سے ابو بکر اسکاف نے تفقہ کیا۔

سلیمان بن شعیب امام محمد کے اصحاب میں سے بڑے فقیہ متبحر تھے۔ نوادر آپ کی تصنیفات سے یادگار ہے۔ آپ سے ابو جعفر طحاوی محدث نے روایت کی۔

احمد بن ابی عمران بن عیسیٰ بغدادی محدث فقیہ محمد بن سماعہ کے شاگرد تھے۔ امام طحاوی نے آپ سے بکثرت روایت کی ہے۔

اسی صدی میں محمد بن مقاتل رازی اور ہشام بن عبداللہ رازی اور علی رازی اور ابو علی دقاق اور احمد بن اسحٰق جوزجانی بھی گزرے ہیں۔

سلہ ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ کی [illegible] دیکھنے سے یہ بات بخوبی معلوم ہو سکتی ہے۔ ١٢ منہ

تھے آپ کا ذکر مقدمے میں بعنوان سبذمونی کر دیا گیا ہے۔

طَبَری احمد بن محمد بن عبدالرحمن بغداد کے اکابر فقہا سے تھے۔ آپ ابو سعید بردعی کے شاگرد اور کرخی کے معاصر۔ شارح جامعین تھے۔ آپ طبرستان کے باشندے تھے۔

قاضی الحرمین ابو الحسن احمد بن محمد نیشاپوری شیخ حنفیہ۔ اور امام ابو الحسن کرخی کے شاگرد فقیہ کامل امام فاضل تھے۔

ہندوانی امام محمد بن عبداللہ بن محمد بن عمر بلخی فقیہ محدث۔ ابو حنیفہ کے لقب سے مشہور تھے۔ آپ فقیہ ابو اللیث کے اُستاد تھے۔ آپنے ابو بکر اسکاف کے شاگرد ابو بکر اعمش سے فقہ پڑھی۔ اور آپ روزانہ اپنی والدۂ ماجدہ کا قدم چوما کرتے تھے۔ آپ کا ذکر مقدمے میں کر دیا گیا ہے۔

سیرافی قاضی ابو سعید حسن بن عبداللہ۔ شہر سیراف کے باشندے جامع علوم و فنون ابو الفرج اصفہانی کے معاصر۔ اور ابن دُرید لغوی اور ابن سراج نحوی کے شاگرد تھے۔ پچاس برس تک آپ صافہ میں مفتی حنفیہ رہے۔ سیبویہ نحوی کی الکتاب کی شرح بھی آپ نے لکھی ہے۔

جَصَّاص ابو بکر احمد بن علی رازی۔ ابو سہل زجاج سے فقہ اور ابو حاتم اور عثمان دارمی سے حدیث پڑھی۔ آپ کو اصحاب تخریج میں شمار کیا ہے۔ مگر آپ کو طبقۂ مجتہدین فی المسائل میں کہنا بجا ہے۔ آپ کی عمر پینسٹھ برس کی تھی۔

ابو اللیث سمرقندی امام الہدیٰ نصر بن محمد فقیہ محدث لاکھ حدیث کے حافظ تھے۔ علوم صفار سے حاصل کیے۔ آپ تمام عمر میں کبھی جھوٹ

نہین ہوے۔ آپ کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ کتب امام محمد و امام وکیع و ابن مبارک و امالی امام ابو یوسف سب آپ کو حفظ تھین۔ بُستان العارفین وغیرہ آپ کی یادگار ہے۔

زعفرانی ابو الحسن محمد بن احمد فقیہ ثقہ صالح ابو بکر رازی کے شاگرد تھے۔ زعفرانی یا تو نسبت ہے شہر زعفرانیہ کی طرف جو بغداد کے قریب ایک گانوُن کا نام ہے۔ یا نسبت ہے بیع زعفران کی طرف۔ اور نیز زعفران دو شہرون کا نام بھی ہے۔ ایک تو علاقہُ بغداد مین۔ اور دوسرا ہمدان اور اسدآباد کے درمیان مین ہے واللہ اعلم۔

فقیہ جرجانی ابو عبداللہ محمد بن یحییٰ علامۂ فہامہ افقہ الفقہا ابو بکر رازی کے شاگرد۔ اور قدوری اور احمد ناطفی کے اُستاد تھے۔ صاحب ہدایہ نے آپ کو اصحاب تخریج مین شمار کیا ہے۔

اسی صدی کے علماے امام رستغفنی[۱] اور دامغانی[۲] اور زجاجی[۳] اور خیزاخزی اور ابو جعفر اشتروشنی اور ابو بکر محمد کلاباذی اور ابو عبداللہ حسن زعفرانی وغیرہم ہین۔ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

۱؎ نام آپ کا علی بن سعید سمرقندی ہے۔ آپ ابو منصور ماتریدی کے صحبت یافتہ اور بڑے فقیہ اصولی تھے۔ رستغفن کے باشندے تھے اور آپ کی کنیت ابو الحسن تھی۔ مقدمے مین آپ کا ذکر کر دیا گیا ہے۔ نافع ۱۲

۲؎ آپ کا نام ابو بکر احمد بن محمد ہے۔ آپ بڑے فقیہ محدث امام طحاوی اور ابو سعید بردعی اور امام کرخی کے شاگرد تھے۔ آپ شہر دامغان کے باشندے تھے جو خراسان مین کوہستان کے پاس واقع ہے ۱۲

۳؎ آپ کی شہرت ابو سہل کے نام سے ہے آپ بڑے فقیہ اور عالم جید تھے آپ امام کرخی کے شاگرد تھے۔ ابو بکر محمد بن فضل رازی وغیرہ فقہا آپ کے تلامذہ سے تھے۔ ۱۲ منہ عفا اللہ عنہ وعن اجداہ

پانچویں صدی کے عُلماء

قدوری ابو الحسن احمد بن محمد بن احمد جعفر فقیہ محدث صدُوق تھے۔ فقیہ جرجانی کے شاگرد اور خطیب بغدادی[۱] کے اُستاد تھے آپ اجل فقہا سے تھے کتاب مختصر قدوری آپ کی یادگار ہے۔ مقدمے مین آپ کا حال لکھا گیا ہے۔

ابن سینا رئیس الحکما۔ شیخ رئیس۔ ابو علی حسن بن عبداللہ بن سینا اہل اسلام مین اعلیٰ درجے کا حکیم طبیب عالم جامع علوم و فنون صاحب تصانیف شخص گزرا ہے شفا کتاب انھین کی یادگار ہے۔ اِن کا خاتمہ موت بہت اچھا ہوا۔ الحمد للہ علیٰ ذالک۔

دبوسی ابو زید عبیداللہ بن عمر بن عیسیٰ قاضی فقیہ جید تھے۔ مدت تک علماے بخارا و سمرقند سے مناظرہ کیا کیے۔ مقدمے مین آپ کا حال گزرا ہے۔

صیمری حسین بن علی بن محمد بن جعفر محدث صدوق تھے۔ ۳۵۱ ہجری مین پیدا ہوے۔ آپ شہر صیمر کے پہاڑ پر رہا کرتے تھے جو ملک خورستان مین نہر بصرہ پر واقع ہے۔ آپ نے ابو الحسین دارقطنی سے حدیث پڑھی ہی آپ قاضی القضاۃ دامغانی کے اُستاد اور خطیب بغدادی کے شیخ تھے۔ بغداد مین آپ کا انتقال ہوا۔

ناطفی احمد بن محمد ابو العباس فقیہ محدث تھے۔ آپ نے فقہ ابو عبداللہ جرجانی سے پڑھی ہے اور جرجانی ابو بکر جصاص رازی کے شاگرد تھے۔

۱؎ صاحب تاریخ ابو بکر احمد بن علی بغدادی مین ۔۔۔ ۴۶۳ ہجری مین ان کا انتقال ہوا ۱۲ تاریخ خمیس صفحہ ۔۔ منہ

مقدمے مین آپ کا حال گذر چکا ہے۔

شمس الایمہ حلوانی عبدالعزیز بخاری بڑے علامہ فقیہ جید تھے ابن کمال باشا نے آپ کو مجتہدین فی المسائل مین شمار کیا ہے۔ شمس الایمہ سرخسی اور شمس الایمہ زرنگری اور فخرالاسلام بزدوی اور صدرالاسلام بزدوی آپ کے تلامذہ سے تھے۔

عکبری ابوالقاسم عبدالواحد بن علی بڑے فقیہ نحوی لغوی مؤرخ ادیب تھے حنبلی مذہب سے رجوع کر کے حنفی المذہب اختیار کیا۔ یہ احمد قدوری کے شاگرد تھے۔ عکبر بغداد سے دس فرسنگ کے فاصلے پر دریاے دجلہ پر واقع ہے۔

سُغدی رکن الاسلام ابوالحسن علی شمس الایمہ سرخسی کے شاگرد تھے۔ آپ بخارا کے قاضی بھی تھے۔ قاضیخان وغیرہ فتاوے مین آپ کے کرد جابجا اقوال مذکور ہین۔ سُغد سمرقند کے نواح مین ایک علاقے کا نام ہے۔

کرابیسی ابوالمظفر جمال الاسلام اسعد بن محمد بن حسین نیشاپوری فقیہ ادیب اصولی تھے۔ کرابیس کرباس کی جمع ہے۔ اور وہ ایک قسم کے کپڑے کو کہتے ہین۔ یا تو آپ اسکی تجارت کرتے تھے یا بیع وشرا کرتے تھے۔

دامغانی ابوعبداللہ محمد بن علی بن محمد حنفی۔ صیمری کے شاگرد تھے۔ اور فقہ قدوری سے پڑھی۔ دامغان مین ۳۹۸ھ ہجری مین پیدا ہوے تیس سال سے زیادہ آپ بغداد مین قاضی تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قبے کے زیر سایہ آپ کا مزار ہے۔ قاضی القضاۃ بڑے دامغانی آپ ہی ہین چھوٹے

دامغانی چھٹی صدی کے ہین۔

اسبیجابی ابونصر احمد بن منصور امام متبحر فقیہ جید تھے۔ بعد وفات سید ابوشجاع کے آپ ہی کو لوگون نے فتوے فرائض مین اُن کا قائم مقام سمجھا مختصر طحاوی کی شرح نہایت ہی عمدہ آپ نے لکھی ہے۔ سمرقند کے علما و فقہاے آپ سے بہت مناظرے ہوے۔

بزدوی علی بن محمد ۴۰۰ھ ہجری مین پیدا ہوے۔ فقیہ محدث اصولی حفظ مذہب مین ضرب المثل اپنے زمانے کے امام۔ شیخ حنفیہ مرجع انام تھے آپنے اصول بزدوی و شرح جامعین کے علاوہ قرآن شریف کی ایک بڑی تفسیر ایک سو بیس جلدون مین لکھی ہے۔

شمس الایمہ سرخسی محمد بن احمد ۴۰۰ھ ہجری مین پیدا ہوے اپنے زمانے کے امام علامہ متکلم مناظر اصولی فقیہ محدث مجتہد تھے۔ ابن کمال باشا نے آپ کو مجتہدین فی المسائل مین شمار کیا ہے۔ آپ شمس الایمہ حلوانی کے شاگرد۔ اور برہان الایمہ عبدالعزیز اور محمود اوزجندی اور رکن الدین مسعود اور عثمان بکندی وغیرہم کے استاد تھے۔ آپ کا حافظہ امام شافعی سے زیادہ قوی تھا چنانچہ کسی نے آپ کے سامنے امام شافعی کا ذکر کیا کہ اُن کو تین سو جلد کتابون کی یاد تھین اس پر آپ نے اپنی محفوظ جلدون کو شمار کیا تو وہ بارہ ہزار نکلین واللہ اعلم۔

سید ابوشجاع محمد بن احمد بن حمزہ بڑے عالم فقیہ۔ رکن الاسلام علی سُغدی اور امام حسن ماتریدی کے معاصر تھے۔ آپ کے زمانے مین جس

فتوے پر ان تینون کے دستخط ہوتے وہ بڑا معتبر خیال کیا جاتا تھا۔

اسی صدی مین عطا بن حمزہ سغدی استاد نجم الدین عمر نسفی اور سمرقندی کے شاگرد ابو الحسن نیشاپوری مفسر صاحب تفسیر وغیرہما تھے۔ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین

چھٹی صدی کے علماء

شمس الائمہ زرنگری بکر بن محمد ۴۲۷ہجری مین بخارا کے قریب قصبۂ زرنگر مین پیدا ہوے یہ ابو حنیفہ صغیر کے نام سے پکارے جاتے تھے کیونکہ یہ بڑے اعلی درجہ کے فقیہ تھے۔

دامغانی قاضی القضاۃ ابو الحسن علی بن قاضی القضاۃ محمد بن علی دامغانی حنفی بڑے جلیل القدر فقیہ تھے۔ بغداد مین چونسٹھ برس کی عمر مین آپ کا انتقال ہوا۔

خیزاخزی احمد بن عبد اللہ فقیہ محدث امام جامع بخارا تھے۔ آپ قصبۂ خیزاخزی کے رہنے والے تھے جو بخارا سے پانچ فرسنگ کے فاصلے پر واقع ہے۔

کشانی[1] ابو سعید رکن الدین مسعود بن حسین فقیہ محدث شمس الائمہ سرخسی کے شاگرد اور صدر شہید کے استاد اور کتاب مختصر مسعودی کے مصنف تھے۔ مزار آپ کا سمرقند مین ہے۔

صفار ابو اسحق رکن الاسلام ابراہیم بن اسمعیل معروف بہ زاہد صفار

[1] کشانی کشانیہ کی طرف منسوب ہے جو نواح سمرقند مین ایک شہر کا نام ہے۔ ۱۲ منہ

فخر الدین قاضیخان کے استاد اور بڑے فقیہ عابد تھے۔ آپ تانبے کے ظروف بیچا کرتے تھے

اسبیجابی[1] علی بن محمد بن اسمعیل شیخ الاسلام صاحب ہدایہ کے استاد تھے۔ مختصر طحاوی اور مبسوط کی شرح بھی آپ نے لکھی ہے۔ سمرقند مین ۶ جمادی الاولی ۴۵۴ہجری مین آپ پیدا ہوے۔

منہاج الشریعۃ محمد بن محمد بن حسین اپنے زمانے کے امام بڑے ذی عزت کثیر العلم صاحب ہدایہ کے استاد تھے۔ آپ کے وقت مین آپ سا فاضل دوسرا نہین تھا۔

صدر شہید ابو محمد حسام الدین عمر بن عبد العزیز فقیہ محدث عالم یگانہ امام زمانہ صاحب ہدایہ کے استاد تھے۔ آپ نے علوم اپنے والد برہان الدین کبیر سے پڑھے۔

مفتی الثقلین نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی بڑے اصولی فقیہ محدث مفسر لغوی نحوی ادیب صاحب ہدایہ کے استاد صدر الاسلام ابو الیسر بزدوی کے شاگرد تھے۔

زمخشری ابو القاسم محمود بن عمر امام علامہ نحوی لغوی فقیہ محدث مفسر ادیب بیانی مناظر کلامی حنفی معتزلی تھے۔ تفسیر حدیث لغت ادب مین آپ نے اپنا اعجاز دکھایا ہے آپ شہر زمخشر علاقہ خوارزم مین ۴۶۷ ہجری مین پیدا ہوے

[1] اسبیجابی نسبت ہے اسبیجاب کی طرف جو کاشغر اور سیرام کے درمیان ایک شہر ہے ۱۲

ولوالجی ابوالفتح عبدالرشید صاحب فتاوے ولوالجیہ علامہ فاضل فقیہ کامل تھے۔ مقدمے مین آپ کا ذکر کیا گیا ہے۔

طاہر بخاری افتخار الدین امام مجتہد فی المسائل اور قاضیخان کے شاگرد تھے۔ خلاصۃ الفتاوے اور خزانۃ الواقعات اور کتاب نصاب کے مصنف تھے۔

شمس الائمہ کردری عبدالغفور بن لقمان بن محمد شارح جامعین اور زیادات تھے۔ حیرۃ الفقہا آپ کی تصنیف ہے۔ آپ شہر کردر کے رہنے والے تھے جو خوارزم مین واقع ہے۔ ابوالمفاخر آپ کی کنیت اور تاج الدین و شمس الائمہ لقب تھا۔

امام زادہ جوغی رکن الاسلام محمد بن ابوبکر ادیب واعظ صوفی مفتی بخارا۔ شمس الائمہ بکر زرنجری کے شاگرد اور برہان الاسلام زرنوجی صاحب تعلیم المتعلم اور عبیداللہ محبوبی اور محمد بن عبدالستار کردری کے استاد تھے۔ جوغ ایک شہر کا نام ہے جو سمرقند کے علاقے مین ہے۔

بقالی زین المشایخ محمد بن ابوالقاسم خوارزمی امام فقیہ محدث مناظر ادیب شاعر جاراللہ زمخشری کے شاگرد تھے۔ آپ ترکاری وغیرہ بیچا کرتے تھے۔

عتابی ابونصر زاہد الدین احمد بن محمد۔ بخارا کے محلے عتاب کے رہنے والے شارح جامعین و زیادات تھے۔ فتاوے عتابیہ آپ ہی کی تصنیف ہے۔

شمس الائمہ عماد الدین بن شمس الائمہ بکر بن محمد بن علی زرنجری اپنے وقت کے نعمان ثانی تھے۔ جمال الدین عبیداللہ محبوبی اور شمس الائمہ بکر ابن عبدالستار کردری آپ کے تلامذہ سے تھے۔

قاضیخان ابوالمفاخر فخرالدین حسن بن منصور اوزجندی مجتہد فی المسائل تھے۔ جمال الدین حصیری اور شمس الائمہ محمد کردری اور نجم الدین یوسف خاصی وغیرہم اکابر علما آپ کے تلامذہ سے تھے۔ مقدمہ مین آپ کا حال لکھ چکا ہے

صاحب ہدایہ ابوالحسن علی بن ابوبکر فرغانی مرغینانی ملقب برہان الدین ۵۱۱ ہجری مین پیدا ہوے۔ اپنے زمانے کے امام اعظم تھے۔ بدھ کے روز بعد نماز ظہر ماہ ذیقعدہ ۵۷۳ ہجری مین آپ نے ہدایہ لکھنا شروع کیا۔ تیرہ برس مین آپ نے ہدایہ کو تمام کیا اور اس مدت تصنیف مین آپ برابر روزہ رکھتے تھے۔ بلاد فرغانہ مین سے مرغینان ایک شہر کا نام ہے آپ وہین کے باشندہ تھے۔

صاحب محیط برہانی محمود بن صدر السعید تاج الدین احمد بن صدر کبیر برہان الدین عبدالعزیز مجتہد فی المسائل مصنف محیط اور ذخیرہ اور تجرید اور تتمۃ الفتاوی اور شرح جامع صغیر وغیرہا۔ اور **حمید الوبری** محمد بن ابوبکر خوارزمی زین الائمہ شاگرد ابوبکر محمد بن علی زرنجری اسی صدی مین تھے۔ رحمہ اللہ علیہم اجمعین

ساتوین صدی کے علماء

صاحب مغرب ناصر الدین ابوالفتح خوارزمی فقیہ ادیب لغوی اصولی حنفی معتزلی تھے کتاب مغرب لغات فقہ مین اور ادب مین اصلاح المنطق اور ایضاح شرح مقامات حریری وغیرہ آپ کی تصنیف ہے۔ اسی ایضاح کو شرح مطرزی کہتے ہین۔

صاحب ظہیریہ ظہیر الدین محمد بن احمد بخاری بڑے فقیہ تھے۔ آپکے

تصانیف سے فوائد ظہیریہ اور فتاوے ظہیریہ مشہور ہے۔

اُسترُوشنی مجدالدین محمد بن محمود صاحب فصول استروشنی صاحب ہدایہ کے شاگرد تھے۔ یہ کتاب فصول تیس ۳۰ فصلوں پر مشتمل ہے۔

خواجہ معین الدین حسن حسینی چشتی اجمیری رحمۃ اللہ علیہ اپنے وقت کے قطب الاقطاب اور حنفی المذہب تھے۔ ہندوستان میں مروج اسلام آپ ہی ہیں۔ آپ جناب حضرت شیخ عثمان ہارونی کے مرید و خلیفہ تھے اور آپ جناب حضرت غوث الاعظم محی الدین عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ کے ہمعصر تھے۔

شمس الائمہ محمد بن عبدالستار کردری امام محقق فقیہ محدث صاحب ہدایہ اور قاضی خان کے شاگرد تھے۔ اور مطرزی صاحب مغرب سے بھی فقہ پڑھی

صغانی رضی الدین حسن بن محمد جامع علوم عقلیہ و نقلیہ۔ فقہ حدیث لغت۔ وغیرہ میں امام زمانہ ماہر یگانہ۔ استاد مسلم الثبوت تھے۔ آپ کے آبا و اجداد شہر صغان کے باشندہ تھے مگر آپ لاہور میں پیدا ہوئے اور غزنہ میں نشو و نما پائی۔ آپ نے تصانیف بکثرت کیے از انجملہ مشارق الانوار شرح صحیح بخاری۔ تکملہ صحاح جوہری۔ مجمع البحرین۔ کتاب العباب۔ کتاب [illegible] زبدۃ المناسک۔ مصباح الدجی۔ شرح ابیات مفصل وغیرہا ہیں۔ خلیفہ معتصم کے عہد میں آپ کی وفات ہے۔

زاہدی ابوالرجا مختار بن محمود غزمینی حنفی معتزلی صاحب قنیہ و مجتبی شرح قدوری بڑے علامہ تھے۔ مگر ان کی قنیہ غیر معتبر ہے

مجتبی شرح قدوری بڑے علامہ تھے۔ مگر انکی قنیہ غیر معتبر ہو

صاحب وقایہ تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ احمد بن عبید اللہ محبوبی بخاری بڑے جید فقیہ حنفی اصولی تھے۔ ان کے پوتے صدر الشریعہ ثانی عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود تھے۔ انھوں نے اپنے پوتے کے حفظ کرنے کے لیے وقایہ لکھی تھی۔

نسفی محمد بن محمد بن محمد ابوالفضل اپنے زمانے کے امام مفسر محدث فقیہ اصولی متکلم تھے۔ آپ نے علم کلام میں ایک نفیس رسالہ تصنیف کیا جسکو عقائد نسفی کہتے ہیں اسکی شرح علامہ تفتازانی نے لکھی ہے جو متداول اور داخل درس ہے

صاحب مختار ابوالفضل مجدالدین عبداللہ بن محمود بن مودود موصلی جمال الدین حصیری کے شاگرد تھے۔ اور آپ کو اکابر علماء کے بڑے بڑے لائق خلفاء تھے۔ متون اربعہ معتبرہ میں آپ ہی کی تصنیف کتاب مختار داخل ہے۔

اسی صدی میں صاحب فصول عمادیہ عبدالرحیم اور صاحب اصول شاشی نظام الدین اور شارح مشکوٰۃ علامہ تورپشتی محدث اور ابوالفرج بن جوزی کے نواسے علامہ یوسف صاحب تاریخ مرآۃ الزمان اور عیسی بن ملک عادل سیف الدین حنفی وغیرہم اکابر علماء تھے۔ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

آٹھویں صدی کے عُلماء

نسفی ابوالبرکات حافظ الدین عبداللہ بن احمد شہر نسف کے رہنے والے

محقق، مدقق فقیہ اصولی مفسر چھٹے طبقے کے فقہا سے تھے۔ آپ تاج الشریعہ کے ہمعصر تھے۔ اور فقہ شمس الائمہ محمد بن عبد الستار کردری اور مولانا حمید الدین ضریر اور خواہر زادہ بدر الدین سے پڑھی ہے۔

سغناقی حسام الدین حسن بن علی فقیہ نحوی شہر سغناق کے رہنے والے تھے جو ترکستان میں واقع ہے۔ نہایہ شرح ہدایہ آپ ہی کی تصنیف ہے۔ علامہ قوام الدین محمد کاکی صاحب معراج الدرایہ شرح ہدایہ اور سید جلال الدین کرلانی صاحب کفایہ نے آپ ہی سے فقہ پڑھی ہے۔

حضرت نظام الدین اولیا سلطان المشائخ۔ سلطان الاولیا محمد بن احمد بن علی بخاری بدایونی دہلوی صوفی کامل مکمل فقیہ محدث مفسر نحوی منطقی ادیب تھے۔ مقامات حریری کو آپ نے حفظ کر لیا تھا۔

یوسف بن عمر صوفی۔ فضل اللہ صاحب فتاوی صوفیہ کے استاد تھے آپ کے تصنیفات سے جامع المضمرات شرح مختصر قدوری ہے۔

زیلعی ابو محمد فخر الدین عثمان بن علی مفتی مدرس فقیہ نحوی محقق مدقق تھے۔ آپ نے جامع کبیر کی بھی شرح لکھی ہے۔ اور کنز الدقائق کی شرح تبیین الحقائق آپ کی تصنیف راقم الحروف کے پاس موجود ہے۔

طرسوسی قاضی القضاۃ نجم الدین ابراہیم بن علی مصنف فتاوی طرسوسیہ اور انفع الوسائل فقیہ اصولی دمشق کے مدرس اور قاضی تھے۔

امام زیلعی جمال الدین فقیہ محدث محقق حافظ مدقق۔ شارح کنز فخر الدین زیلعی کے شاگرد اور حافظ زین عراقی کے معاصر اور دوست تھے۔ احادیث

ہدایہ و خلاصہ و تفسیر کشاف کی تخریج آپ ہی نے کی ہے۔ آپ کی تخاریج سے حافظ ابن حجر نے بڑی مدد لی ہے۔

بابرتی اکمل الدین محمد بن محمد امام محقق فقیہ مدقق محدث جید لغوی نحوی صرفی قوی النفس عظیم الہیبت وافر الفضل میر سید شریف علی جرجانی کے استاد تھے۔ عنایہ شرح ہدایہ اور شرح تجرید طوسی اور شرح اصول بزدوی اور شرح مشارق الانوار وغیرہا آپ کے تصانیف سے ہے۔ بابرتی شہر بابرتا کی طرف نسبت ہے جو بغداد کے ضلع میں ہے۔

علامہ تفتازانی سعد الدین مسعود بن عمر شافعی۔ شہر تفتازان تابع خراسان میں ۷۲۲ھ ہجری میں تولد ہوئے۔ آپ جامع علوم عقلیہ و نقلیہ صاحب تصانیف کثیرہ وسیع النظر تھے۔ آپ کے تصانیف سے شرح زنجانی در سعدیہ اور فتاوی حنفیہ اور شرح تہذیب اور مقاصد اور شرح مقاصد اور شرح عقائد نسفی اور مطول اور مختصر اور تلویح اور تکملہ شرح ہدایہ وغیرہا ہیں چونکہ آپ حنفیہ کے اصول و فروع کے عالم اور احناف کے مفتی تھے اسلیے یہاں آپ کا بھی ذکر استطرادًا کر دیا گیا۔

اسی صدی میں مصنف کفایہ سید جلال الدین خوارزمی کرلانی اور ابو بکر بن علی مفسر فقیہ عابد مصنف سراج الوہاج شرح قدوری۔ اور جوہرہ نیرہ شرح مختصر قدوری اور تفسیر کشف التنزیل۔ اور قاضی عبد المقتدر استاد جناب حضرت شیخ شہاب الدین دولت آبادی جونپوری مصنف شرح ہندی کافیہ اور علی قرانی اور محمود قونوی اور محمد قونوی وغیرہم ہیں۔

رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

نویں صدی کے علماء

ابن شحنہ محب الدین ابو الولید محمد بن محمد ۸۰۴ھ ہجری میں پیدا ہوئے اکابر علماء سے فقہ ادب نحو معانی بیان وغیرہ علوم پڑھے۔ اور آپ سے ابن الہمام نے تلمذ کیا۔ آپ کے تصانیف سے سیرۃ نبویہ اور روضۃ المناظر تاریخ میں یادگار ہیں آپ کا قول بڑی وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

سید شریف علی بن محمد جرجانی بڑے ذکی و فطین اکمل الدین بابرتی کے فقہ میں شاگرد تھے۔ آپ حنفی المذہب تھے۔ آپ نے سترہ مرتبہ شرح مطالع پڑھی۔ تصانیف بھی پچاس سے زیادہ آپ نے کیے ہیں۔ از انجملہ شرح وقایہ شرح سراجیہ۔ شرح مواقف۔ شرح مفتاح۔ شرح کافیہ۔ حاشیۂ ہدایہ۔ حاشیۂ مشکوٰۃ حاشیۂ تلویح۔ حاشیۂ نصاب الصبیان۔ نحو میر۔ صرف میر۔ صغریٰ۔ کبریٰ۔ حاشیۂ کشاف۔ حاشیۂ قطبی وغیرہا ہیں۔

کردری محمد بن محمد بن شہاب بن یوسف جامع علوم عقلیہ و نقلیہ تھے شمس الدین فناری سے اور آپ سے روم میں بہت مباحثے ہوئے۔ کتاب وجیز جسے فتاوی بزازیہ بھی کہتے ہیں آپ ہی کی تصنیف ہے۔

قاری الہدایہ سراج الدین عمر بن علی بڑے مستند فقیہ تھے۔ تعلیقات ہدایہ اور فتاوے آپ کا یادگار ہے۔

محمد بن علامہ سید شریف جرجانی جامع عالم تھے علوم اپنے والد سید شریف

سے پڑھے۔ اور تفتازانی کی ارشاد فی النحو کی شرح لکھی۔ اور نیز ہدایۃ الحکمۃ اور فوائد غیاثیہ کی شرح لکھی اور منطق میں بھی ایک رسالہ تصنیف کیا۔

ملک العلماء قاضی شہاب الدین دولت آبادی جونپوری فقیہ مفسر نحوی لغوی ادیب بیانی وحید العصر فرید الدہر صاحب تصانیف قاضی عبد المقتدر کے شاگرد تھے۔ آپ کے تصنیفات سے شرح کافیہ اور ارشاد النحو اور بدیع البیان بلاغت میں اور تفسیر بحر مواج فارسی اور شرح اصول بزدوی تا بحث امر۔ اور رسالہ مناقب السادات۔ اور شرح قصیدہ بانت سعاد۔ اور رسالہ تقسیم علوم۔ اور رسالہ فہم صنائع وغیرہا ہیں آپ کبھی کبھی شعر بھی کہا کرتے تھے۔ مزار آپ کا بجانب دکن مسجد اٹالہ واقع جونپور میں ہے۔ بعضوں کے نزدیک فتاوے ابراہیم شاہی آپ ہی کی تصنیف ہے۔

عینی قاضی القضاۃ بدر الدین محمود بن احمد محدث فقیہ لغوی علامہ فہامہ بدیع الکتابۃ اکابر علمائے احناف سے تھے۔ حدیث زین الدین عراقی سے حاصل کی صحیح بخاری اور ہدایہ اور کنز اور تحفۃ الملوک اور معانی الآثار اور درر البحار اور منار کی شرحیں لکھی ہیں۔ اور آپ نے نوے سال کی عمر میں بنایہ شرح ہدایہ لکھی ہے عینی جس کتاب کی طرف منسوب ہے۔

شیخ ابو الفتح جونپوری عالم فاضل فصیح بلیغ جامع معقول و منقول اپنے جد امجد قاضی عبد المقتدر کے شاگرد اور مرید تھے۔ موافق وصیت قاضی صاحب کے ہمیشہ افادۂ علوم میں مشغول رہے۔ عربی و فارسی میں قصائد بھی آپ کہا کرتے تھے۔ ملک العلماء قاضی شہاب الدین دولت آبادی سے اور آپ سے

بہت مباحثے ہوے۔ ملک العلما اور شیخ موصوف وغیرہما اکابر علما امیر تیمور کے واقعہ مین دہلی سے جونپور آئے اور وہین سکونت پذیر ہوے۔ پیدائش شیخ ابوالفتح کی ۸۶۲ھ ہجری مین ہے۔

ابن ہمام کمال الدین محمد بن عبدالحمید امام محقق علامۂ مدقق فقیہ اصولی مفسر حافظ نحوی کلامی منطقی تھے۔ بعضون نے آپ کو طبقۂ اہل ترجیح سے اور بعضون نے طبقۂ اہل اجتہاد سے شمار کیا ہے۔ آپکے والد شہر سیواس کے قاضی تھے اسیوجہ سے ابن الہمام کو سیواسی کہتے ہین۔

خیالی شمس الدین احمد بن موسی بڑے ذکی معقولی تھے۔ عقائد النسفی پر بہت مختصر اور نہایت ہی عمدہ حاشیہ آپنے لکھا ہے۔ اور خیالی کے حاشیے پر مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی نے حاشیہ لکھا۔ اور خیالی نے اوائل شرح تجرید پر بھی حاشیہ لکھا۔ افسوس کہ اس علامہ نے کل تینتیس ۳۳ سال کی عمر پائی۔

ابن امیر حاج شمس الدین حلبی شاگرد ابن ہمام فقیہ محدث مفسر تھے۔ آپکی تصانیف سے ذخیرۃ القصر فی تفسیر سورۃ العصر اور حلیۃ المجلی شرح منیۃ المصلی اور شرح مقدمۂ ابواللیث سمرقندی ہے۔

قاسم بن قطلوبغا حنفی فقیہ محدث علامۂ فہامہ جامع علوم عقلیہ و نقلیہ تھے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی اور سراج الدین قاری الہدایہ اور ابن الہمام سے حدیث پڑھی۔

ملا خسرو محمد بن فراموز فقیہ اصولی تھے۔ غرر الاحکام اور درر الحکام اور مرقات الاصول وغیرہ کتب معتبرہ آپ کی تصنیفات سے یادگار زمانہ ہین۔

اِسی صدی مین علامہ حسن چلپی اور ملا نور الدین عبدالرحمن جامی اور قاضی زادہ رومی اور ابن ملک اصولی وغیرہم بھی ہین۔ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

دسوین صدی کے عُلماء

اخی چلپی یوسف بن جنید توقانی ذخیرۃ العقبی حاشیۂ شرح وقایہ کے مصنف جامع علوم عقلیہ و نقلیہ حاوی فروع و اصول تھے۔ یہ ملا خسرو مذکور کے شاگرد تھے۔ حاشیۂ چلپی انھین کے حاشیہ کو کہتے ہین جو شرح وقایہ کے ساتھ کلکتہ مین چھپا ہے۔ آپ نے اس حاشیہ کو دس برس مین لکھا ہے۔ تلویح اور بیضاوی کے محشی آپ نہین ہین بلکہ وہ حسن چلپی نوین صدی کے ہین۔

کاشفی صاحب تفسیر حسینی حسین بن علی واعظ بڑے عالم ماہر کامل تھے لیکن علم نجوم اور انشا مین اپنا نظیر نہین رکھتے تھے۔ جواہر التفسیر اور روضۃ الشہدا اور انوار سہیلی اور اخلاق محسنی اور مخزن الانشا اور رشحات وغیرہ آپ کی تصنیفات سے ہین۔

مولانا عبدالغفور لاری ملقب بہ رضی الدین مولانا جامی کے اجلۂ تلامذہ و اعاظم خلفا سے تھے۔ آپ حضرت سعد بن عبادہ کی اولاد سے جامع علوم ظاہریہ و باطنیہ تھے۔ آپ کی تصنیفات سے حاشیۂ شرح جامی اور حاشیۂ نفحات الانس یادگار ہے۔ حضرت جامی بہت کم مرید کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ایک مرید کامل و اکمل عبدالغفور لاری ہزار مرید سے بہتر ہے۔

مولانا الہداد جونپوری دارالسرور جونپور کے اکابر علما سے تھے۔

بنایہ واصول بزدوی وقنیہ ومدارک وکافیہ کی شرح لکھی ہے۔ آپ بیک وقت مصنف ملک العلما قاضی شہاب الدین کے شاگرد تھے۔

ابن کمال پاشا رومی شمس الدین احمد بن سلیمان جامع جمیع علوم فقیہ محدث (مثل علامۂ امام سیوطی) تھے۔ کفوی نے آپ کو صحاب تصحیح میں شمار کیا ہے۔ مقدمہ میں آپ کا ذکر کیا گیا ہے۔

مولانا عصام الدین ابراہیم بن محمد بن عرب شاہ فقیہ کامل صاحب تصانیف کثیرہ تھے۔ شرح عقائد نسفی اور تفسیر بیضاوی پر حواشی لکھے ہیں اور شرح وقایہ کی شرح اور تلخیص المعانی کی شرح بنام اطول تصنیف کی ہے۔

سعدی چلپی سعد اللہ بن عیسیٰ بن امیر خان رومی مفتی ومدرس بڑے زبردست عالم تھے۔ آپنے عنایہ اور بیضاوی پر حواشی لکھے ہیں۔

عرب چلپی قاضی احمد بن حمزہ فقیہ محشی شرح وقایہ تھے۔

شیخ زادہ رومی محی الدین محمد بن مصلح الدین جامع معقول ومنقول عالم فروع واصول۔ وقایہ اور مفتاح اور سراجیہ کے شارح تھے۔ آپ نے تفسیر بیضاوی کا حاشیہ بہت ہی نفیس آٹھ جلدوں میں لکھا ہے۔

حلبی ابراہیم بن محمد بن ابراہیم فقیہ محدث حلب کے رہنے والے اور ملتقی الابحر کے مصنف تھے۔ اسی ملتقی الابحر کی شرح مجمع الانہر۔ آپ نے منیۃ المصلی کی دو شرحیں لکھی ہیں ایک کبیری دوسری صغیری اور دونوں چھپ گئی ہیں۔

علی متقی جونپوری بڑے جید محدث علامہ تھے۔ آپ کے استاد

ابن حجر ہیتمی نے آپ سے بیعت ارادت اور خرقۂ خلافت حاصل کی۔ آپ کے تصانیف ایک سو سے زیادہ ہیں۔ کنز العمال آپ ہی کی تصانیف سے یادگار ہے۔

اسی صدی میں مولانا معین الدین فراہی واعظ جامع ہرات ومصنف معارج النبوت اور میر جمال الدین عطاء اللہ محدث صاحب روضۃ الاحباب اور طاشکبری زادہ۔ اور عرب زادہ۔ اور مولانا محمد برکلی صاحب طریقۂ محمدیہ۔ اور مفتی ابو السعود مفسر رومی۔ اور مولانا کلان استاد علی قاری۔ اور مورخ نامی محمود بن سلیمان کفوی مصنف اعلام الاخیار۔ اور علامہ عبد العلی برجندی شارح مختصر وقایہ۔ اور شیخ اسمعیل حقی افندی حنفی مصنف تفسیر روح البیان وغیرہم ہیں۔ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

گیارھویں صدی کے علماء

شیخ عبدالوہاب متقی شیخ الحرمین تھے۔ بیس سال ۹۶۳ھ ہجری میں حج سے فارغ ہو کر علی متقی کی خدمت میں رہکر بارہ سال تک علوم پڑھے اور جملہ علوم شرعیۂ نقلیہ میں ماہر استاد ہوے۔ اور نیز آپ علی متقی کی بیعت وخلافت سے مشرف ہو کر چھبتیس سال تک مکہ معظمہ میں ظاہری وباطنی علوم کی اشاعت میں مصروف رہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے آپ ہی سے حدیث پڑھی ہے۔ اور شیخ نے آپ ہی سے بیعت کی اور خلافت لی تھی۔ شیخ نے کتاب اخبار الاخیار میں آپ کا حال بڑی شرح کے ساتھ لکھا ہے۔

تمرتاشی محمد بن عبد اللہ صاحب تنویر الابصار بڑے فقیہ زین العابدین ابن نجیم مصری صاحب بحر رائق کے شاگرد تھے۔ اور منح الغفار شرح تنویر الابصار آپ ہی کی تصنیف سے ہے۔ مقدمہ مین آپ کا حال لکھا گیا ہے۔

ابن نجیم مصری عمر بن ابراہیم بن محمد سراج الدین لقب تھا۔ اپنے بھائی صاحب بحر رائق زین العابدین ابن نجیم کے شاگرد۔ نہر الفائق شرح کنز کے مصنف تھے۔ علوم شرعیہ مین بڑے ماہر اور متبحر اور فقیہ محقق تھے۔

باقی باللہ حضرت خواجہ محمد باقی نقشبندی دہلوی رح نہایت کم گو کم خوراک کم خواب فقیہ محدث مفسر تھے۔ آپ بعد نماز عشا تہجد تک دو ختم قرآن شریف کا کرتے تھے۔ آپ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھا کرتے تھے مگر امام اعظم ابو حنیفہ رح کی روح پرفتوح کے منع کرنے سے آپ نے قرارت خلف الامام ترک کردی۔ آپ کا مزار دہلی مین ہے۔

ملا علی قاری علی بن سلطان محمد ہروی ملقب بہ نور الدین مجاور مکہ معظمہ حنفی المذہب جامع علوم عقلیہ ونقلیہ محدث محقق مدقق تھے۔ آپ ہرات مین پیدا ہوے اور مکہ مکرمہ مین سکونت اختیار کی۔ آپ نے احمد بن حجر مکی اور ابو الحسن بکری اور قطب الدین مکی اور عبد اللہ سندی سے علوم مرجہ پڑھے۔ تصانیف آپ کے بکثرت ہین اور مزار آپ کا مکہ معظمہ مین ہے۔

ملا آخوند محمد کمال الدین برادر مولانا جمال الدین بڑے علامہ فہامہ جامع العلوم والفنون تھے حضرت مجدد الف ثانی اور مولانا عبد الحکیم سیالکوٹی ظاہری علوم مین آپ ہی کے شاگرد تھے۔

مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد بن عبد الاحد فاروقی سرہندی ۹۷۱ ہجری مین عالم امکان مین جلوہ افروز ہوے بعد حفظ قرآن مجید کے محقق کمال الدین کاشمیری سے کتب معقولات بکمال تحقیق پڑھے۔ آپ بڑے زبردست محدث جامع الکمالات فاضل محقق کامل مدقق تھے۔ آپ حضرت خواجہ محمد باقی باللہ کے مرید تھے۔ مجدد الف ثانی کا خطاب آپ کو مولانا سیالکوٹی نے پہلے پہل دیا۔

ملا عصمۃ اللہ سہارنپوری مشاہیر علماے ہند سے تھے۔ آپ نے تمام عمر اپنی درس تدریس مین صرف کردی۔ آخر عمر مین نابینا ہو گئے تھے۔ حاشیہ عصمت برشرح ملا آپ کا یادگار ہے۔

شیخ دہلوی ابو المجد عبد الحق بن سیف الدین بن سعد اللہ بخاری دہلوی ۹۵۸ ہجری مین دہلی مین پیدا ہوے آپ حافظ قرآن شریف بقیۃ السلف حجۃ الخلف فقیہ محدث محقق تھے۔ شرح عقائد اور مطول پڑھنے کے بعد آپ نے قرآن حفظ کیا۔ کئی مرتبہ آپ کا عمامہ اور سر کے بال مطالعہ کے وقت چراغ سے جل گئے۔ ہندوستان مین علم حدیث نے آپ ہی کی ذات سے شیوع پایا۔ تصانیف آپ کے بڑے مفید اور مستند سمجھے جاتے ہین۔ از انجملہ لمعات شرح مشکوۃ عربی۔ اور اشعۃ اللمعات شرح مشکوۃ فارسی۔ اور شرح سفر السعادت۔ اور شرح فتوح الغیب۔ اور مدارج النبوۃ۔ اور اخبار الاخیار اور ما ثبت بالسنۃ اور جذب القلوب۔ اور مرج البحرین وغیرہا ہین۔

ملا محمود جونپوری بن محمد فاروقی مصنف شمس بازغہ و الفرائد ہند کے

اکابر علمائے نامدار و فضلائے کبار سے علامۂ اجل ادیب حکیم تھے۔
علوم عقلیہ و نقلیہ و فنون متداولۂ رسمیہ اپنے دادا شاہ محمد اور استاذ الملک
شیخ محمد افضل جونپوری سے حاصل کرکے سترہ سال کی عمر مین فارغ التحصیل
ہوکر مسند افادت پر متمکن ہوے تمام عمر مین آپ سے کوئی ایسا قول صادر
نہین ہوا جس سے آپ نے رجوع کیا ہو۔

استاذ الملک مولانا شیخ محمد افضل جونپوری بڑے علامہ تھے
آپ کی منقبت مین اسی قدر کہنا کافی ہو کہ آپ ملا محمود جونپوری صاحب شمس بازغہ
کے اُستاد تھے بعد وفات ملا محمود جونپوری کے چالیس روز تک آپنے
کبھی تبسم نہین کیا۔ اور اس فاضل کامل حکیم لاثانی کے غم مین آپ کا بھی
انتقال ہوگیا۔

ملا کاتب چلپی مصطفےٰ بن عبداللہ بڑے مؤرخ جامع علوم عقلیہ
و نقلیہ تھے۔ آپ قسطنطنیہ مین پیدا ہوے اور وہین نشو و نما پائی۔ آپ کی
تصنیف سے کتاب کشف الظنون ایسی لاجواب ہو جسکا ایک عالم مقر ہو مگر تخمینہ
سنوات مین کہین کہین مسامحہ بھی ہوا۔

آفتاب پنجاب مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی فقیہ منطقی صاحب تصانیف
عالیہ تھے حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ تعالی نے آپ کو آفتاب پنجاب
خطاب عطا فرمایا تھا۔ جہانگیر و شاہجہان کے دربار مین آپ کی بڑی
عزت و توقیر تھی۔

اِسی صدی مین علامۂ فقیہ حسن شرنبلالی متوفی ۱۰۶۹ھ ہجری اور

علامہ احمد خفاجی متوفی ۱۰۶۹ھ ہجری اور زین العابدین صاحب بحر الرائق متوفی
۹۷۰ھ ہجری اور شیخ نور الحق بن شیخ عبدالحق محدث دہلوی صاحب تیسیر القاری
شرح صحیح البخاری متوفی ۱۰۷۳ھ ہجری اور علامۂ خیر الدین رملی صاحب فتاوے
خیریہ متوفی ۱۰۸۱ھ ہجری اور علامہ فقیہ محمد حصکفی صاحب در مختار متوفی ۱۰۸۸ھ ہجری
اور بیری زادہ حنفی مفتی مکہ مکرمہ متوفی ۱۰۹۹ھ ہجری وغیرہم اکابر علما و اعاظم فضلا
گذرے ہین۔ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

بارھوین صدی کے علماء

میرزاہد بن قاضی محمد اسلم ہروی عالم متبحر منطقی ذہین فطین طباع
ہندوستان مین پیدا ہوے اور علوم و فنون اپنے والد سے پڑھے اور
بعض اکابر علمائے ہند سے بھی استفادہ کیا۔ حاشیۂ شرح مواقف اور
حاشیۂ ملا جلال وغیرہ آپ کا یادگار رہے۔

ملا قطب الدین سہالوی بڑے علامہ اور محب اللہ بہاری کے
تلمیذ التلمیذ تھے شرح عقائد دوانیہ کا حاشیہ نہایت دقیق آپ کا یادگار رہے۔
قصبۂ سہال علاقۂ لکھنؤ مین آپ پیدا ہوے۔

محب اللہ بہاری علامۂ فہامہ بحر زخار فقیہ اصولی منطقی حجۃ الخلف
موضع کڑہ واقع بہار کے رہنے والے تھے۔ عالمگیر بادشاہ نے آپ کو لکھنؤ کا
قاضی بنایا تھا۔ پھر حیدرآباد کے قضا پر مامور کیا تھا۔ پھر عہدۂ قضا سے
برطرف کرکے اپنے پوتے کے پڑھانے کے لیے آپ کو مقرر کیا۔

شاہ عالم بن عالمگیر نے آپ کو فاضل خان کا لقب عطا فرمایا تھا۔ آپ کے تدریس نہایت دقیق اور پُر معنی اور عمدہ ہوتے تھے از انجملہ سلم اور مسلم الثبوت وغیرہا ہیں

ملا جیون شیخ احمد صدیقی امیٹھوی فقیہ اصولی محدث جامع معقول و منقول حاوی فروع و اصول علامۂ وقت اورنگ زیب عالمگیر بادشاہ کے اُستاد صاحب فتوے تھے۔ سات برس کی عمر میں قرآن شریف یاد کر لیا تھا آپ بڑے قوی الحافظہ تھے۔ فضلائے وقت سے اوائل علوم کی کتابوں کے پڑھنے کے بعد مولانا لطف اللہ جہان آبادی سے کل علوم دینیہ شرعیہ و فنون مروجہ رسمیہ کی تکمیل سولہ سال کی عمر میں کر کے سند فراغ حاصل کی۔ تفسیر احمدی و نور الانوار آپ کی یادگار ہے آپ کا مزار دہلی میں ہے۔

حافظ امان اللہ بن نور اللہ بنارسی جامع معقول و منقول تھے۔ شاہ عالمگیر کی طرف سے صدارت لکھنؤ پر مقرر تھے۔ اُسی زمانے میں قاضی محب اللہ بہاری بھی وہاں قاضی تھے ان دونوں حضرات میں مناظرے و مباحثے برابر جاری رہے۔ حافظ صاحب کی تصانیف سے اصول فقہ میں ایک متن بنام مفسر اور اسکی شرح محکم الاصول اور حاشیہ تفسیر بیضاوی اور حاشیہ تلویح اور حاشیۂ قدیمہ اور حاشیہ شرح مواقف اور حاشیہ حکمۃ العین اور حاشیۂ شرح عقائد دوانیہ وغیرہا ہیں۔

ملا نظام الدین سہالوی بن مولانا قطب الدین بڑے زبردست عالم فاضل کامل مکمل تھے۔ آپ نے علوم شیخ غلام نقشبند سے پڑھے۔ اور حضرت شیخ عبدالرزاق بانسوی متوفی سنہ ۱۱۳۶ ہجری کے مرید اور خلیفہ تھے۔ شیخ غلام علی آزاد

کہتے تھے کہ آپ کی جبین انور پر نور قدس چمکتا تھا اور آپ سلف صالح کے طریقے پر ٹھیک تھے۔ آپ کی تصنیف سے شرح مسلم الثبوت اور حاشیہ صدرا ہے۔

شاہ ولی اللہ عمری محدث دہلوی سید المفسرین سند المحدثین تھے سنہ ۱۱۱۴ ہجری میں آپ پیدا ہوئے۔ پانچویں سال کتب بٹھائے گئے اور ساتویں سال قرآن شریف ختم کیا۔ پھر کتب درسیہ فارسیہ کے پڑھنے میں مشغول ہوئے۔ دسویں سال شرح ملا جامی شروع کی۔ چودھویں سال آپ کا نکاح ہوا۔ پندرھویں سال اپنے والد ماجد حضرت مولانا شاہ عبدالرحیم بن شاہ وجیہ الدین سے بیعت کی سترھویں سال آپ کے والد کا انتقال ہوا۔ بعد ان کے بارہ سال تک درس و تعلیم میں مصروف و مشغول رہے۔ سنہ ۱۱۴۳ ہجری میں حرمین شریفین تشریف لے گئے اور وہاں ایک سال تک قیام کیا اور وہاں کے علمائے محدثین سے استفادہ کیا۔ پھر چودہ رجب سنہ ۱۱۴۵ ہجری میں دہلی واپس آ گئے۔ آپ کے تصانیف بہت نافع اور مفید ہیں از انجملہ حجۃ اللہ البالغہ۔ ازالۃ الخفا۔ قول جمیل۔ فوز الکبیر۔ فیض الحرمین ترجمۂ فارسی قرآن مسمی بفتح الرحمن۔ انفاس العارفین۔ فتح الخبیر مصفے۔ مسوی عقد الجید۔ انصاف۔ شرح حزب البحر وغیرہا ہیں۔

آزاد بلگرامی حسان الہند سید غلام علی حنفی چشتی بلگرامی سنہ ۱۱۱۶ ہجری میں پیدا ہوئے۔ کل کتب درسیہ مولانا سید طفیل محمد بلگرامی استاذ المحققین سے پڑھی۔ اور کتب لغت اور حدیث اور سیر اور فنون ادب اپنے نانا مولانا میر عبدالجلیل بلگرامی سے پڑھی۔ اور فن عروض و قوافی کو اپنے ماموں میر محمد سے سیکھا اور سید لطف اللہ بلگرامی کے مرید تھے۔ آپ بڑے نامی گرامی شاعر اور اعلیٰ درجہ

کے ناشر تھے۔ آپ کے سات دیوان عربی زبان کے مدون ہین۔ تصانیف آپکے بہت ہین۔ ازانجملہ شرح صحیح بخاری۔ شامۃ العنبر۔ تسلیۃ الفواد۔ روضۃ الاولیا۔ ید بیضا۔ تذکرۃ الشعرا۔ مآثر الکرام۔ خزانۂ عامرہ۔ سبحۃ المرجان۔ غزلان الہند۔ مرآۃ الجمال۔ شفاء العلیل۔ مظہر البرکات۔ دیوان فارسی۔ سرو آزاد۔ ہین۔ صوبۂ اودہ مین بلگرام ایک قصبہ کا نام ہی جہان کے لوگ فطرۃً ذکی الطبع سلیم الطبع ہوتے ہین۔

اس صدی مین علماے کبار بہت گذرے ہین جنکی تفصیل اور تراجم کی یہان گنجائش نہین چند مشاہیر کے نام یہان تبرکاً لکھدیے گئے رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

تیرھویں صدی کے عُلماء

سید مرتضی بلگرامی حسینی حنفی قادری زبیدی امام لغت۔ ادیب جامع علوم عقلیہ ونقلیہ محدث فقیہ تھے۔ ۱۱۴۵ھ ہجری مین قصبۂ بلگرام مین پیدا ہوے اور اوائل عمر مین ۱۱۶۳ ہجری مین حرمین شریفین پونہچے۔ بعد تحصیل علوم کے مدت تک شہر زبید مین مقیم رہے پھر وہان سے مصر تشریف لیگئے اور وہان عرصے تک مسند افادت پر متمکن رہے۔ آپکو تیرھوین صدی کا مجدد بھی کہتے ہین۔ آپکے تصانیف بکثرت ہین ازانجملہ عقود الجواہر المنیفہ فی ادلۃ مذہب ابی حنیفہ وجزء الفقہ اور تاج العروس شرح قاموس اور شرح احیاء العلوم وغیرہا ہین۔

بحر العلوم ملا عبد العلی بن مولانا نظام الدین سترہ سال کی عمر مین

فارغ التحصیل ہوکر تدریس علوم عقلیہ ونقلیہ مین مشغول ہوے آپ جامع جمیع علوم اور علامہ محقق اور فاضل مدقق تھے متاخرین مین بالخصوص معقولات کے امام سمجھے جاتے تھے۔ مختصر یہ کہ آپ کے تصانیف اس زمانے مین علما کے درس مین ہین۔ شرح سلم۔ شرح مسلم۔ شرح مواقف۔ حاشیہ ہدایۃ الحکمۃ۔ شرح منار حاشیہ میر زاہد۔ شرح مثنوی معنوی آپ کی تصنیفات سے ہین۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی پرہیزگار علامہ فہامہ فقیہ عارف باللہ کامل اور بڑے متبع شریعت تھے۔ آپ نے سات برس کی عمر مین قرآن شریف حفظ فرمایا اور سولہ برس کی عمر مین فارغ التحصیل ہوے۔ زمانۂ تحصیل مین ایک سو پچاس کتابون کا (علاوہ کتب درسیۂ رسمیہ کے) مطالعہ فرمایا حضرت مرزا مظہر جان جانان شہید رحمہ اللہ کی خدمت مین حاضر ہوکر کسب کمالات فرمایا مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی قدس سرہ آپ کو بیہقی وقت کے لقب سے اور حضرت مرزا صاحب علم الہدی کے لقب سے یاد فرمایا کرتے تھے۔ آپ کی تصنیفات سے تفسیر مظہری نہایت ضخیم سات جلدون مین اور سیف مسلول اور ارشاد الطالبین اور رسالۂ مالابد منہ اور تذکرۃ الموتی والقبور وغیرہا ہین۔

شاہ رفیع الدین بن مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی جامع علوم ظاہری وباطنی فقیہ ومحدث تھے۔ عربی شعر بہت پاکیزہ کہتے تھے۔ اُردو زبان مین قرآن پاک کا ترجمہ لفظی اور رسالۂ شق القمر اور کتاب مقدمۃ العلم اور قیامت نامۂ فارسی آپ کا یادگار ہے۔

شاہ عبد العزیز بن شاہ ولی اللہ محدث دہلوی جامع جمیع علوم وفنون

شیخ المشائخ سید العلما تھے آپ کے کمالات ظاہری و باطنی مشہور زمانہ ہیں
مین کون ایسی جگہ ہی جہان آپ کا فیض نہ پہونچا ہو۔ آپ کا تاریخی نام غلام حلیم
ہی پیدائش آپ کی ۱۱۵۹ھ ہجری مین ہی آپ کی تصنیفات سے تفسیر عزیزی
یادگار زمانہ اور مجموعہ فتاوے کار آمد علما ہی۔ نوّے سال کی عمر مین آپ کا انتقال
ہوا دہلی کے ترکمان دروازے کے باہر اپنے والد ماجد کے پہلو مین مدفون ہین
شاہ عبدالقادر بن شاہ ولی اللہ محدث دہلوی آپ کے علم و فضل کی حالت
آپ کے ترجمہ اردو قرآن شریف اور اردو تفسیر موضح القرآن سے بخوبی ظاہر ہو
لیکن آپ کا ورع و تقویٰ اور زہد نہایت بڑھا ہوا تھا۔ آپ مولانا شاہ عبدالعزیز
کے شاگرد اور عارف بانسبت تھے۔

طحطاوی علامہ سید احمد فقیہ زمان محدث دوران مدت دراز تک مصر
کے مفتی رہے۔ در المختار پر انکا ایک ضخیم مستند حاشیہ مشہور و مقبول و متداول
ہی۔ جسکو علما و فقہا نے بہت پسند کر لیا ہی اور وہ حاشیہ مستقل مصر مین چھپ گیا
ہی۔ اس حاشیہ کو علامہ شامی نے رد المحتار کی تالیف کے وقت پیش نظر
رکھا اور اس سے بھی مدد لی۔

شامی سید محمد امین جو ابن عابدین کے نام سے شام کے حنفی علما
مین سے مشہور ہین علامہ فہامہ فقیہ محدث جامع علوم عقلیہ و نقلیہ تھے۔ رد المحتار
حاشیہ در المختار کو جو شامی کے نام سے مشہور ہی ۱۲۳۶ھ ہجری مین تصنیف کیا اس
تحقیقات مسائل مین جو موشگافیان کین وہ قابل تحسین ہین بعضون نے انکی
وفات [illegible] ہجری مین بتلائی ہی تحقیق یہ ہی کہ ۱۲۵۲ھ ہجری مین انکی وفات ہوئی۔

شاہ رؤف احمد نقشبندی مجددی مصطفےٰ آبادی ظاہری علوم مین
شاگرد مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب کے اور باطنی علوم مین شاہ غلام علی صاحب کے
شاگرد تھے بعد تکمیل علوم آپ نے بھوپال کا قیام اختیار فرمایا اور اردو مین ایک
تفسیر کامل تفسیر رؤفی کے نام سے آپ کی مشہور ہی مکہ جاتے وقت جہاز پر
وفات پائی۔

مولانا محمد اسحٰق محدث دہلوی آپ مولانا حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ
کے نواسے تھے آپ فقیہ محدث صاحب فتوے تھے۔ جناب حضرت مولانا
نواب محمد قطب الدین خان صاحب آپ کے مشاہیر تلامذہ سے گذرے
ہین آپ نے مکہ معظمہ مین انتقال فرمایا۔

مولانا احمد علی عباسی چریاکوٹی معقولی اصولی حکیم فلسفی فقیہ جید بڑے
زبردست عالم گویا جمیع علوم و فنون کے حافظ تھے۔

مولانا فضل حق خیرآبادی بن مولانا فضل امام عمری فقیہ معقولی محدث
اصولی ادیب ماہر لغات عرب حکمت فلسفہ معقولات کے شیخ وقت تھے ولادت
آپ کی ۱۲۱۲ھ ہجری مین ہی۔ علم حدیث مین آپ حضرت شاہ عبدالقادر صاحب
کے شاگرد تھے آپ کا حافظہ نہایت ہی قوی تھا کہ آپ نے قرآن پاک چار
ماہ مین یاد کر لیا تھا۔ آپ تیرہ سال کی عمر مین فارغ التحصیل ہوے۔ عربی کلام
آپ کا عرب العربا کے کلام کے ہمپایہ ہوتا تھا۔ عربی اشعار آپ کے شمار
کیے گئے ہین۔ آپ کے تین قصیدہ۔ ہمزیہ۔ دالیہ۔ سینیہ راقم الحروف کے
پاس موجود ہین آپ کے تلامذہ ہندوستان مین بڑے بڑے علامہ ہوے

جنہین نے مولانا عبدالحق خیرآبادی اور مولانا فیض الحسن ادیب سہارنپوری اور مولانا محمد ہدایت اللہ خان رامپوری اور مولانا عبداللہ بلگرامی بہت مشہور ہین اور اب آپ کے شاگردون مین سے سوائے مولانا ہدایت اللہ کے شاید کوئی باقی نہو۔ اسوقت فن معقولات مین آپ امام مانے جاتے ہین۔ آپ کے سیکڑون تلامذہ علامۂ وقت ہین جنکی تفصیل کی یہان گنجایش نہین ہے۔

مولانا تراب علی لکھنوی ابن شیخ شجاعت علی بن مفتی فقیہ الدین بن مفتی محمد دولت بن مفتی ابوالبرکات مصنف فتاوئے جامع البرکات۔ جامع معقول ومنقول حاوی فروع واصول استاد مسلم الثبوت تھے۔ ولادت آپکی سنہ ۱۲۱۳ ہجری مین ہے۔ مولوی ظہور اللہ ومولوی مظہر علی لکھنوی سے تکمیل علوم فرما کر مشغول تدریس ہوئے۔ اور تمامی عمر افادہ طلبہ مین بسر کی مزار آپ کا قصبۂ محمد آباد ضلع اعظمگڈہ مین ہے۔ آپ کے تلامذہ ابھی تک ماشاراللہ بہت موجود ہین۔ اور آپ کے اجل تلامذہ سے حضرت استاذی مولانا حافظ عبدالحق صاحب الہ آبادی مہاجر مکی دام فیضہ ہین۔ مولانا ئے لکھنوی کی تصنیفات سے حاشیۂ حمداللہ حاشیۂ ملاحسن۔ حاشیۂ قاضی مبارک حاشیۂ صدرا۔ ہدایۃ حاشیۂ جلالین ناتمام شرح شمس بازغہ ناتمام۔ حاشیۂ شرح جامی۔ شرح قصیدۂ بردہ حل اشعار مطول وغیرہا ہین۔

مفتی صدرالدین خان صدرالصدور دہلوی۔ ہر ایک علم مین کمال رکھتے تھے۔ علوم عقلیہ مین حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب کے اور فنون عقلیۂ رسمیہ مین مولوی فضل امام مرحوم کے شاگرد تھے بہت سے فتاوے

آپ کے اور عمدہ عمدہ تحقیقات لوگون کے پاس موجود ہین۔ آپ کی تصنیفات سے منتہی المقال فی شرح حدیث لاتشد والرحال اور الدر المنضود فی حکم امرأۃ المفقود یادگار ہے۔ آپنے بمرض فالج انتقال فرمایا۔

نواب محمد قطب الدین خان محدث دہلوی سنہ ۱۲۱۹ ہجری مین پیدا ہوئے آپ حضرت مولانا محمد اسحق صاحب محدث دہلوی کے اجل تلامذہ سے تھے آپ اکثر تیسرے چوتھے سال حج کو تشریف لیجایا کرتے تھے۔ یہانتک کہ آپ کا انتقال بھی مکہ معظمہ مین ہوا۔ حضرت مولانا عبدالحق صاحب مہاجر مکی نے آپ سے بھی حدیث پڑھی ہے۔ آپ کے تصنیفات سے مظاہر حق۔ جامع التفاسیر۔ ظفر جلیل۔ خلاصۂ جامع صغیر۔ تحفۃ الزوجین وغیرہا یادگار ہین۔

مولانا کرامت علی بن مولوی ابوابراہیم معروف بہ شیخ امام بخش بن شیخ جاراللہ بن شیخ گل محمد بن شیخ محمد دائم صدیقی حنفی جونپوری فقیہ جید محدث مفسر صوفی قاری مجود خوشنویس مرشد کامل مکمل ہادی واعظ بقیۃ السلف حجۃ الخلف عالم ربانی فاضل حقانی صاحب طریقت جامع حقیقت وشریعت مصنف کتب دینیہ تھے۔ ولادت حضرت والد ماجد مولانا کرامت علی مرحوم کی سنہ ۱۲۱۵ ہجری ۱۸ محرم الحرام مین ہوئی۔ علوم وفنون اپنے وقت کے علماسے پڑھے۔ معقولات مولانا احمد علی چریاکوٹی سے اور حدیث مولانا احمد اللہ انامی سے اور علم تجوید قاری سید ابراہیم مدنی اور قاری سید محمد اسکندرانی علماً وعملاً حاصل کیا۔ آپنے جامع مسجد جونپور کو بدعتیون اور بدمعاشون کے قبضے سے نکالا اور اسکو بعض منکرات وبدعات سے جو وہان ہوا کرتے تھے پاک کیا اور اسمین جمعہ وجماعت

قائم کر کے اُسکی آبادی کے لیے اسمین ایک مدرسہ قرآنیہ حفظ قرآن کا جاری
فرمایا جسکے مصارف کے لیے ابتک شہر و اطراف کے مسلمان چندہ دیا کرتے ہین
چونکہ مولانا مرحوم اکثر ملک بنگال مین رہا کرتے تھے اسلیے اُسکا انتظام مولوی
محمد سخاوت علی مرحوم کے متعلق کیا تھا۔ آپنے اکثر اضلاع ہند مین وعظ کے ذریعہ
سے عام مسلمانون کو نماز روزہ وغیرہ احکام شریعت پر مضبوط اور اوامر الٰہی کا
پابند کر دیا۔ پھر بحکم اپنے مرشد برحق حضرت مولانا سید احمد مجدد بریلوی کے آپنے
ہدایت کے لیئے سفر بنگال اختیار فرمایا اور بہت بڑا حصہ اپنی عمر شریف کا اجرائے
شریعت و اعلاے کلمۃ اللہ مین صرف کر کے اہل بنگال کو دین حق تعلیم فرمایا اور
بہت سی کتابین تصنیف کر کے لوگون کو فیض پہونچایا وہ کونسی جگہ ہوگی جہان
آپ کی کوئی نہ کوئی تصنیف نہ پہونچی ہو۔ آپکے تصانیف سے مفتاح الجنۃ اور زینت المصلی
اور زینت القاری اور کوکب دری اور دعوات مسنونہ اور مخارج الحروف اور شرح
جزری اور رسالہ میلاد شریف اور ترجمہ شمائل ترمذی اور ترجمہ مشکوۃ جلد اول
اور زاد التقوی اور نور الہدی اور رفیق السالکین اور فیض عام وغیرہا ہین ہر جگہ
آپ کا رنگ پور مین ہی۔

مفتی سعد اللہ مراد آبادی بڑے علامہ محقق فقیہ اصولی معقولی لغوی نحوی
صاحب تصانیف مولانا مفتی محمد صدر الدین خان کے شاگرد تھے آپ کے
تصانیف بہت چست اور باتحقیق انیق ہوتے تھے۔

مولانا حافظ محمود بن مولانا کرامت علی حنفی جونپوری حافظ طلیق اللسان
واعظ فصیح البیان عالم باعمل فاضل بی بدل منصف مزاج کریم و خلیق

صاحب وجاہت بڑے ذہین تھے قرآن شریف تمام حضرت والد ماجد سے یاد
کیا اور کتب درسیہ ابتدائیہ والد ماجد سے اور متوسطات اپنے بڑے بھائی مولانا
حافظ احمد صاحب مرحوم سے اور بقیہ کتب مولانا مفتی محمد یوسف صاحب سے
پڑھے اور کتب ریاضی ملا عبد اللہ قندھاری سے پڑھے۔ اور بعض تفاسیر و تصوف
والد ماجد سے اخذ کیا۔ آپ کا وعظ نہایت ہی پر اثر ہوا کرتا تھا اور آپ ہمیشہ
بالالتزام جامع مسجد جونپور مین بعد نماز جمعہ وعظ فرمایا کرتے تھے۔ آپنے اپنی کمال
ہمت و استقلال کے بنا پر ابتدائے قرآن پاک سے سلسلۂ وعظ شروع کیا تھا بہت
زمانہ نہ گذرا تھا کہ یکایک بعد اذان عشا مرگ مفاجات آپ نے انتقال کیا اسوقت
سے صرف آیۂ کریمہ وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ تک بیان فرمانے کا اتفاق
ہوا تاریخ وفات آپ کی فَسُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ سے نکلتی ہی جو
نہایت مناسب حال و بے مثل ہی۔

مولانا رجب علی برادر مولانا کرامت علی قدس سرہ۔ عالم کامل متبع سنت
شجاع بہادر شاگرد مولوی سخاوت علی و مولوی قدرت علی رودولوی اور مولانا
محمد علی چریاکوٹی کے تھے۔ آپ بھی حضرت سید احمد مجدد بریلوی رحمۃ اللہ
کے مرید و خلیفہ تھے۔ جامع مسجد جونپور مین بعد نماز جمعہ اکثر آپ وعظ فرمایا
کرتے تھے۔ مثنوی مولانا روم اور مکتوبات امام ربانی اکثر آپ کے پیش نظر
رہا کرتے تھے۔ اپنے فرزند ارجمند مولانا مصلح الدین احمد اعلی اللہ مکانہ فی
جنتہ کے ہمراہ حج کو گئے سفر حج سے پلٹنے کے بعد ہی تھوڑے روز تک بیمار
ہو کر راہی ملک بقا ہوے اور مسجد ملا ٹولہ کے باب شرقی کے پاس اپنے والد

کے ہم پہلو مدفون ہین۔

آپ کے صاحبزادے مولانا مصلح الدین احمد مولانا کرامت علی
مغفور کے داماد اور خاص خلیفہ اور بڑے محبوب اور پیارے تھے اخیر و
مین والد ماجد مولانا کرامت علی کے آپ ہی ہمراہ تھے اور بہت بڑی خد
آپ نے والد ماجد کی کی جو کچھ فیض لینا تھا اخیر وقت مین آپ ہی سے
نصیب ہوا اور آپ ہی نے لیا۔ حضرت والد ماجد کی دعا کی برکت سے حق تعا
نے آپ کو عالم باعمل واعظ فصیح مناظر عدیم النظیر کیا تھا۔ آپ نے اکثر بنگال کے
اضلاع مین بڑے شد و مد کے ساتھ وعظ و نصیحت فرمایا آپنے حسن بیان کا
بنگال مین بالخصوص نواکھالی سندیپ۔ ڈھاکہ۔ میمن سنگھ۔ کمرلہ۔ پبنا۔ دھو
گوالپاڑہ۔ چاٹگام۔ رنگون۔ ارکان۔ رنگپور۔ دیناج پور
مالدہ۔ سراج گنج وغیرہ مین بہت کچھ ہی۔ آپ بڑے حسین
ذہین ذکی فطین جری خلیق کریم النفس سلیم القلب
کثیر الحاد فقیہ جید تھے۔ بمقام سراج گنج
مرگ مفاجات مین سنہ ۱۳ ہجری مین انتقال فرمایا
اس تیرھوین صدی مین
بہت سے بڑے بڑے
علما فضلا گذرے ہین
رحمۃ اللہ علیہم
اجمعین

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

تعارف فقہ

حصہ پنجم

اس حصہ مین فقہ حنفی کی ہزار ہا کتب کا
تعارف کرایا گیا ہے اور بہت سی نئی معلومات
فراہم کی گئی ہین۔

جمع و ترتیب

سید مشتاق علی شاہ

ناشر
مکتبہ حنفیہ اردو بازار گوجرانوالہ پنجاب پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم
حامداً ومصلیاً ومسلماً

حرف الالف

ادب القاضی اسکی تعریف مین اسی قدر کہنا کافی ہو کہ اس کے مصنف حضرت امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم قاضی مجتہد حنفی ہین جو اپنے زمانے مین اپنے نظیر آپ ہی تھے ساتھ ہی اس کے آپ بہت بڑے درجے کے محدث بھی تھے اسکی شہادت مین اس سے زیادہ کہنا فضول ہو کہ امام احمد بن حنبل اور یحیی بن معین وغیرہ اکابر محدثین آپ کے شاگردون مین ہین۔ وفات قاضی ابو یوسف کی ۱۸۲ھ ہجری مین ہو۔

اسکی بہت سی شرحین ہوچکی ہین بخوف طوالت دو چار شارح کے نام بتلائے جاتے ہین۔

ایک امام ابوبکر احمد بن علی جصاص متوفی ۳۷۰ھ ہجری۔
دوسرے امام ابوجعفر محمد بن عبداللہ ہندوانی متوفی ۳۶۲ھ ہجری۔

تیسرے امام ابوالحسین احمد بن محمد قدوری متوفی ۴۲۸ھ ہجری۔
چوتھے شیخ الاسلام علی بن حسین سغدی متوفی ۴۶۱ھ ہجری۔
پانچوین شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی متوفی ۴۹۰ھ ہجری۔
چھٹے شمس الائمہ عبدالعزیز بن احمد الحلوانی متوفی ۴۵۶ھ ہجری۔
ساتوین امام برہان الائمہ عمر بن عبدالعزیز ابن مازہ معروف بحسام شہید متوفی مقتولاً ۵۳۶ھ ہجری اور یہی شرح تمام شرحون مین زیادہ مقبول و متداول ہی۔
آٹھوین قاضی خان امام فخرالدین حسن بن منصور اوزجندی متوفی ۵۹۲ھ ہجری۔

الاصل یہ بڑی مستند و معتمد فقہ کی کتاب ہی اور یہی مبسوط امام محمد کی ہی۔ اسکی تعریف مین یہی کہنا کافی ہی کہ یہ کتاب امام ربانی ابوحنیفہ ثانی محمد بن حسن شیبانی کی یادگار ہی۔ امام محمد صاحب نے اسی کو سب کے پہلے لکھا ہی۔ اسکے بعد جامع صغیر پھر جامع کبیر پھر زیادات پھر سیر کبیر پھر سیر صغیر اور انھین کو اصول بھی کہتے ہین۔

کتب فقہ حنفیہ مین جہان کہین ظاہر الروایات بولین وہان یہی اصول مصنفات امام محمد صاحب مراد ہون گے۔ امام محمد بن حسن صاحب فقیہ مجتہد ذہین ذکی الطبع سلیم القلب بڑے متقی محدث مفسر تھے۔ وفات انکی ۱۸۹ھ ہجری مین ہوئی امام محمد صاحب امام اعظم اور قاضی ابو یوسف کے شاگرد اور امام شافعی کے استاد ہین۔ ان کی مبسوط کو امام شافعی نے زبانی یاد کرلیا تھا۔

حکایت ایک یہودی مبسوط کو ہمیشہ دیکھا کرتا تھا کچھ روز کے بعد مسلمان ہوگیا اور کہنے لگا ھذا کتاب محمدکم الاصغر فکیف کتاب محمدکم الاکبر کتاب تمہارے چھوٹے محمد کی ہی تو تمہارے بڑے محمد کی کتاب کیسی ہوگی۔ جیسے یہ

مبسوط امام محمد کی اول تصنیف ہے ویسے ہی سیر کبیر آخری تصنیف انکی ہے۔ (فوائد)

فائدہ کتب ظاہر روایت مین علما کا اختلاف ہے بعضون نے امام محمد کی مشہور چھ کتابون کو کتب ظاہر الروایت اور اصول کہا ہے نام اُن چھ کے یہ ہین۔ جامع صغیر جامع کبیر۔ سیر صغیر۔ سیر کبیر۔ مبسوط۔ زیادات۔ اور بعضون نے کتب ظاہر روایت مین سیر صغیر کو نہین شمار کیا ہے۔ نتائج الافکار مین ظاہر روایت کی صرف چار کتابون کو بتلایا ہے۔ جامع صغیر۔ جامع کبیر۔ مبسوط۔ زیادات۔ اسکے سوا کو غیر ظاہر روایت کہا ہے اور انہین کو اصول بتلایا ہے۔

فائدہ امام محمد صاحب کے تصانیف نوسو ننانوے ہین۔ اور نوادر بھی امام محمد کی مشہور تصنیف ہے لیکن اکثر کتابین اس زمانے مین دستیاب نہین ہوتین۔

فائدہ امام محمد صاحب نے جن کتابون کا نام جامع رکھا ہے اُن کی تعداد چالیس سے زیادہ ہے۔

فائدہ امام محمد جس تالیف کے نام کو صغیر کے ساتھ موصوف کرین اسکو امام ابو یوسف کی روایت سے سمجھنا چاہیے جو ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہین اور جسکو کبیر کے ساتھ موصوف کرین اسکو امام محمد کی خاص روایت بلا واسطہ ابو حنیفہ سے تصور کرنا چاہیے۔

فائدہ امام محمد کی تصنیفات مین نوادر اور کیسانیات اور ہارونیات اور جرجانیات اور رقیات بھی ہین لیکن ان کا مرتبہ کتب ظاہر [illegible] سے کم ہے کہ ان مین اصحاب مذہب کے سوا اور لوگون سے بھی روا نہین ہین اور کتب ظاہر روایت مین مسائل مروی۔ کل اصحاب مذاہب ہی سے ہے [illegible]

سے نہین۔

فائدہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفی اور حضرت قاضی ابو یوسف یعقوب محدث اور حضرت امام ربانی محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہم کو اصحاب ذاہب کہتے ہین۔

فائدہ سیر کبیر لکھنے کا یہ سبب ہوا کہ اتفاقاً سیر صغیر امام اہل شام یعنی اوزاعی کے پاس پہنچی تو اسکو دیکھکر اوزاعی حاسدانہ طور پر یہ کہنے لگے کہ اس بارے مین کہان عراقی اور کہان تصنیف کہ عراقیون کو سیر کی خبر کہان۔ یہ کلام اوزاعی کا امام محمد کے گوش گذار ہوا۔ امام محمد سمجھ گئے کہ یہ جملہ اُن کی زبان سے بسبب ہم عصر ہونے کے بے اختیار نکل گیا کہ مشہور ہے المعاصرۃ سبب المنافرۃ اُسیوقت امام محمد صاحب نے امام ابو حنیفہ کی روایت کے ساتھ سیر کبیر تصنیف کر ڈالی۔ کہتے ہین کہ جب امام اوزاعی کی نظر اُسپر پڑی تو کہنے لگے کہ اگر اس مین صحیح حدیثین نہ ہوتین تو مین ضرور کہتا کہ یہ شخص بات گڑھتا اور اپنی طرف سے کہتا ہے۔ بیشک خدائے پاک نے اس شخص پر اپنا فضل کیا ہے۔ اسکی رائے مین خطا نہین ہے اور کہا کہ خدا نے سچ فرمایا ہے وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ پھر امام محمد صاحب کے حکم سے سیر کبیر ساٹھ جلدون مین لکھائی گئی۔ امام محمد نے اُسکو بادشاہ وقت کی خدمت مین بھیجا بادشاہ نے اُسکو اپنی سعادتمندی اور مفاخر ایام سے سمجھا۔

فائدہ کہتے ہین کہ امام محمد صاحب نے امام شافعی کی مان سے نکاح کیا تھا اور اپنی کل کتابین اور مال امام شافعی کے حوالے کر دیا تھا اسی سبب سے امام شافعی اتنے بڑے فقیہ ہوئے کہ لاکھون آدمی انکے مذہب پر اب تک قائم ہین امام شافعی نے

کیا خوب انصافانہ بات کہی ہی کہ جسکو فقہ حاصل کرنے کا شوق ہو اُسکو ابو حنیفہ کے شاگردون کی ملازمت کرنا چاہیے کہ مطالب انھین کے واسطے آسان کیے گئے ہین قسم خدا کی مین فقیہ نہین ہوا مگر امام محمد بن حسن کی کتابون کے پڑھنے سے واسطے عموم فائدہ کے یہ مضمون فوائد العلوم سے لکھا۔

اَمَالِی الامام ابی یوسف یہ فقہ کی ایک بڑی کتاب ہی جسکا حجم تین سو جلدون سے زیادہ ہی۔ یہ امام ابو یوسف کے املاء سے جمع کی گئی ہی۔

فائدہ متقدمین کی اصطلاح مین املا اسکو کہتے ہین کہ اُستاد ماہر افادے کے لیے بیٹھے اور اُسکے اِرد گرد شاگردون کا گروہ ہو اور سب قلم دوات و کاغذ لیکر بیٹھین جو کچھ استاد بیان کرے اُسکو لکھین اسی نوع سے متقدمین فقہا و محدثین و اہل لغت درس دیتے تھے مگر بسبب علماے راسخین کے گزر جانے کے یہ طریقہ بھی بدل گیا۔ مگر اب بھی کہین کہین ملک عرب مین اُسی کے مشابہ طریقہ درس کا پایا جاتا ہی اس طریقہ تعلم مین قوت حافظہ و استعداد علمی و معرفت محاورہ کی بڑی ضرورت ہی۔ سابق مین علما نے اسی طریقہ کو پسند کر لیا تھا لیکن تغیر زمان سے تغیر حال و احکام ہو جایا کرتا ہی اس لیے ما بعد کے زمانے کے طالب العلمون کی استعداد و لیاقت و سخن فہمی دیکھکر اساتذہ نے وہ طریقہ جاری کیا جس مین استعداد علمی بآسانی و تحقیق و کمال بسہولت ہو یعنے جیسا کہ علماے اہل ہند کا طریقہ درس و تدریس کا ہی کہ اسمین قوت مطالعہ و سلیقہ کتب بینی کا کمال پیدا ہوتا ہی۔ علماے متقدمین کے امالے ہر فن مین ہین۔ چنانچہ مسائل فقہیہ مین امالی حسن بن زیاد کی اور امالی شمس الائمہ سرخسی کی اور امالی صدر الاسلام بزدوی کی اور امالی ظہیر الدین ولوالجی حنفی کی اور امالی

فخر الدین قاضی خان اوزجندی کی۔

الاحکام فی فقہ الحنفی اس کتاب مین اٹھائیس باب ہین مصنف اسکے شیخ امام ابو العباس احمد بن محمد ناطفی حنفی ہین وفات انکی ۴۴۶ سنہ ہجری مین ہی ناطف ایک قسم کا حلوا ہوتا ہی جسکو یہ بیچا کرتے تھے اُسیکی طرف انکی نسبت ہوئی انکا ایک مشہور فتاوے بھی ہی جسکا ذکر انشاء اللہ تعالی فتاوے مین ہوگا۔

الاختیار شرح المختار متن اور شرح دونون ایک ہی مصنف کے ہین جنکا نام ابو الفضل مجد الدین عبد اللہ بن محمود بن مودود موصلی حنفی ہین۔ وفات ان کی ماہ محرم ۶۸۳ سنہ ہجری مین ہوئی یہ مختار متن فروع حنفیہ مین ہی شروع اُسکا یون ہی اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ علی جزیل نعمائہ اور شروع اختیار شرح مختار کا یون ہی الحمد للہ الذی شرع لنا دینا قویمًا پہلے ابتداے شباب مین انھون نے مختار فتوے کے کار آمد کتاب لکھی تھی اور لطف اسمین یہ رکھا تھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہی کے قول رجوع کیا تھا۔ اسوجہ سے یہ کتاب مقبول ہو گئی اور لوگون نے اسکی نقلین بکثرت کرلین اُسی زمانے مین لوگون نے مصنف سے اُسکی شرح کی خواہش ظاہر کی تو مصنف نے ایک شرح اُسکی لکھی جسکا نام اختیار رکھا اُسمین بڑی خوبی سے اپنا فرض منصبی ادا کیا اور تمام مسائلون کی علتون اور معنون کو بسط کے ساتھ بیان کیا اور بہت سے فروعی مسائل اُسمین موقع و محل سے لکھدیے جنکی اکثر لوگون کو احتیاج ہوتی ہی۔ ابو العباس احمد بن علی دمشقی نے متن مختار کو مختصر کرکے نام اُسکا تحریر رکھا پھر اُسکی شرح کی مگر ناتمام رکھی اس لیے کہ [illegible] ہجری مین انکا انتقال ہو گیا۔ اور اسی مختار متن کی شرح جمال موصلی حنفی نے بھی لکھکر اُس کے ماتن مصنف کو کئی مرتبہ سنائی۔ آخری سنانا

سنہ ۹۴۶ھ ہجری جمادی الاولی کے مہینے مین تھا۔ اور نام اس شرح کا توجیہ المختار رکھا تھا۔ زیلعی نے بھی اسکی شرح لکھی ہے اور ابن امیر الحاج محمد بن محمد حلبی شارح منیۃ المصلی نے بھی مختار کی شرح لکھی ہے۔ شرح منیہ مین اُسکا ذکر ہے۔ حلبی کا انتقال ۸۷۹ھ ہجری مین ہوا اور اختیار کے احادیث کی تخریج شیخ قاسم بن قطلوبغا محدث حنفی نے کی ہے۔ وفات شیخ محدث حنفی کی ۸۷۹ھ ہجری مین ہوئی اور انھون نے مختار کی بھی شرح لکھی ہے۔

اختیار رسائل حدود و قصاص مین بزبان فارسی مولانا سلامت علی معروف بہ حذاقت خان کی تصنیف سے ہے۔ ۱۲۱۲ھ ہجری مین اسکی تصنیف شروع ہوئی اور ۱۲۲۴ھ ہجری مین یہ کلکتہ مین چھپی ہے۔ ماخذ اسکا کتاب قدوری و ہدایہ و حواشی ہدایہ و شرح وقایہ و فتاوے قاضیخان و فتاوے عمادیہ و فصول عمادیہ و فتاوے سراجیہ و فتاوے تابعی و جامع الرموز و اشباہ و نظائر و منح الغفار و محیط برہانی و خلاصہ و خزانۃ الروایات ہے۔ راقم الحروف نے اس کتاب کو استاذی المکرم مولانا ابو الجلال محمد اعظم صاحب چریاکوٹی کے کتب خانے مین دیکھا ہے۔ یہ اوسط تقطیع پر ایک جلد مین ہے فتاوے عالمگیری سے بھی اسمین مسائل لکھے ہین۔ شروع اُسکا یون ہے۔ شکر و سپاس بیحد آن قاضی الحاجات را سزد۔ الخ۔

الاسعاف فی احکام الاوقاف یہ ایک مختصر کتاب ہے جسکے مصنف شیخ برہان الدین ابراہیم بن موسیٰ طرابلسی حنفی ہین یہ قاہرہ مین رہا کرتے تھے وہین انتقال اُن کا ۹۲۲ھ ہجری مین ہوا۔

الاشارۃ والرمز الی تحقیق الوقایۃ والکنز مصنف اسکے قاضی عبدالبر ابن محمد حلبی حنفی مشہور ابن شحنہ ہین جنکی وفات ۹۲۱ھ ہجری مین ہوئی۔

الاشباہ والنظائر یہ فقہ مین معتبر کتاب ہے۔ ابن نجیم مصری فقیہ حنفی کی یہ آخری تصنیف ہے۔ باوجود ناخوش وغیرہ ہونے کے مصنف نے اس کتاب کو چھ مہینے مین لکھا۔ یہ کتاب ۱۰ جمادی الاخری ۹۶۹ھ ہجری مین تمام ہوئی۔ شروع اس کتاب کا الحمد للہ علی ما انعم ہے۔ جس زمانے مین مصنف کنز کی شرح بحر الرائق لکھتے تھے اور بیع فاسد کے بیان تک پہونچ چکے تھے کہ ضوابط و قواعد فقہیہ مین ایک مختصر لکھنے کا اتفاق پڑا جسکا نام فوائد زینیہ رکھا۔ زینیہ نام اس مناسبت سے رکھا کہ مصنف کا مشہور نام زین العابدین ہے۔ اس فوائد زینیہ مین پانچسو ضوابط اور قاعدے جو مفتی اور مدرس کے لیے اُستاد کامل کا حکم رکھتے ہین جمع کیے پھر اُنکا ارادہ یہ ہوا کہ ایک کتاب اسی فوائد زینیہ کی طرح پر لکھی جائے کہ جسمین سات فن ہون اور یہ کتاب گویا فوائد زینیہ کی دوسری قسم ہو پس یہ کتاب تالیف کی جو سات فن پر مشتمل ہے۔

(۱) معرفۃ القواعد جو فقہ کی اصل حقیقت مین ہے اور انھین قاعدون کے علم ہونے کے سبب سے فقیہ فتوے مین درجہ اجتہاد کا حاصل کر سکتا ہے۔

(۲) ضوابط مصنف نے فرمایا ہے کہ سب سے انفع مدرس اور مفتی اور قاضی کے واسطے یہی فن ہے۔

(۳) فن الجمع والفرق مصنف نے اسکو تمام نہین کیا بلکہ اُن کے بھائی شیخ عمر نے اسکی تکمیل کی ہے۔

(۴) الغاز یعنے مسائل فقہیہ کو بطریق چیستان کے بیان کیا ہے۔

(۵) لطائف الحیل جنکی اکثر مشکل کے وقت مین بڑی ضرورت پڑتی ہے۔

(۶) اشباہ و نظائر یعنے احکام فقہیہ کو بسط و شرح کے ساتھ مع امثلہ کے لکھا ہے۔

(۷)- مرویاتِ امام اعظم و صاحبین و مشائخ۔ اسمین وہ مسائل ہین جو ان بزرگان دین سے منقول ہین مصنفِ علام کا اسم شریف زین العابدین بن ابراہیم المعروف ابن نجیم ہی اور مشہور ابن نجیم مصری حنفی کے نام سے ہین۔ مصر مین ۹۷۰ھ ہجری مین ان کا انتقال ہوا اس کتاب کے بہت سے حاشیے علماے اسلام نے لکھے ہین چنانچہ محشیون کے نام یہ ہین۔ (۱) علامہ علی بن غانم خزرجی مقدسی متوفی ۱۰۳۶ھ ہجری انکا حاشیہ بہت مختصر اور بہت ہی عمدہ ہی۔ (۲) مولانا محمد بن محمد جوی زادہ متوفی ۹۹۵ھ ہجری۔ (۳) مولانا علی بن امر اللہ قنالی زادہ متوفی ۹۷۹ھ ہجری۔ (۴) مولانا عبد الحلیم بن محمد اخی زادہ متوفی ۱۰۱۳ھ ہجری۔ (۵) مولانا مصطفے ابو المیامن متوفی ۱۰۱۰ھ ہجری۔ (۶) مولانا مصطفے بن محمد عرفی زادہ متوفی ۱۰۳۶ھ ہجری مگر ان کا حاشیہ تمام نہین البتہ اشباہ کے حاشیہ پر جابجا نظر آتا ہی۔ (۷) مولانا محمد بن محمد حنفی برکلی لیکن یہ حاشیہ ناتمام ہی جو کتاب القضا ہی تک لکھا گیا۔ (۸) مولانا صالح محمد بن محمد تمرتاشی ان کا حاشیہ پورا ہی۔ نام ان کے حاشیہ کا زواہر الجواہر ہی یہ حاشیہ ۱۰۱۰ھ ہجری مین ختم ہوا ہی۔ (۹) مولانا مصطفے بن خیر الدین اس سے زیادہ بسط کی یہان گنجایش نہین ہی۔ (۱۰) علامہ سید احمد حموی انکی شرح مشہور ہی جو مصر اور کلکتہ مین چھپ گئی ہی۔

اصلاح الوقایہ یہ بڑی معتبر کتاب ہی ابن کمال باشا متوفی ۹۴۰ھ ہجری نے متن وقایہ اور اسکی شرح کی اصلاح کی ہی پھر شرح وقایہ کو شرح کے ساتھ لکھکر اسکا نام ایضاح رکھا ہی۔ ابن کمال باشا نے ذکر کیا ہی کہ متن وقایہ مین بہت سی جگہون پر سہو اور خلل اور ذلت تھی اسکو مین نے درست کر دیا اور جو مسائل کہ ان سے

چھوٹ گئے تھے انکو بھی موقع پر درج کر دیا اور شرح وقایہ صدر الشریعہ کی بھی اصلاح کر دی ہی کہ اسمین تصرفات فاسدہ اور اعتراضات ناوارد بہت سے تھے جنکی شارح نے مصنف کی تقلید کے پیچھے تحقیق نہ کی اسیلیے شارح سے بھی غلطی واقع ہو گئی۔ ابن کمال باشا نے ایک سال کے اندر بماہ شوال ۹۰۲ھ ہجری مین اس کتاب کو ختم کر کے سلطان سلیمان خان مرحوم کو ہدیہ دیا تھا۔ یہ سب کو خوب معلوم ہی کہ وقایہ اور شرح وقایہ تمام ملک مین مرغوب و مستعمل و متداول عند الجمہور ہی۔ اور اصلاح اور ایضاح اگرچہ از بس مفید اور راجح ہین ولیکن متروک و مہجور۔ اور یہ اللہ کی عادت ہمیشہ سے جاری ہی کہ متقدمین کے آثار پر متقدمین متاخرین کا غلبہ نہین ہونے دیتا۔ اس ایضاح پر بھی چھ حاشیے لکھے گئے جنکا ذکر بیان طول و فضول ہی۔

اعجوبۃ الفتاوی حنفی مذہب مین یہ ایک مختصر فقہ کی کتاب ہی جسمین بتیس باب ہین چونکہ مصنف کا نام نہین معلوم ہی اس لیے یہ کتاب اعتماد کے قابل نہین ہی۔

انفع الوسائل الی تحریر المسائل ضروری مسائل فقہ کے اس مین فقہ کی کتابون کی طرح ترتیب وار مرتب ہین مصنف اسکے قاضی برہان الدین ابراہیم بن علی طرسوسی حنفی ہین یہ ایک مختصر کتاب مفید طلاب ہی طرسوسی حنفی کا انتقال ۷۵۸ھ ہجری مین ہوا اس کا شروع الحمد للہ الذی نور قلوب العلماء ہی۔

ادب الاوصیا یہ کتاب فقہ مین ہی اور اسمین بتیس فصلین ہین۔ اسکے مصنف علامہ علی بن احمد بن محمد جمالی حنفی قاضی مکہ معظمہ اور روم کے مفتی ہین جنہون نے مکہ معظمہ مین بحالت قضا اس کتاب کو تصنیف کیا تھا۔ یہ کتاب چھپ بھی گئی ہی۔

ارکان اربعہ یہ کتاب عربی زبان مین بڑی مفید و نافع کتاب ہی جو حال مین
ہندوستان مین چھپی ہی۔ اسکا نام ارکان اربعہ اس مناسبت سے رکھا گیا ہی کہ اسمین
مسائل نماز روزہ حج زکوۃ ہی کے ہین مصنف اسکے علامۂ فہامہ مولانا عبد العلی بحر العلوم
لکھنوی ہین اس کتاب مین لطف یہ ہی کہ مسائل فقہیہ کو احادیث صحیحہ سے مبرہن کیا ہی۔

حرف الباء

البیان فقہ کی معتبر کتاب ہی جسکو امام محمد صاحب کے شاگرد ابو اسحاق اسمٰعیل
بن سعید طبری حنفی متوفی سنہ ۳۰۰ ہجری نے تصنیف کیا ہی اسکے مصنف شالنجی کے
نام سے مشہور تھے اس کتاب کا حال اس سے زیادہ نہین معلوم ہوا اور ایک کتاب
البیان اور بھی ہی جسکو مختصر قدوری کی شرح کہتے ہین لیکن اسکا کچھ پتا نہین لگتا۔ ہان
البتہ ابو الخیر شافعی عمرانی کی البیان جو فقہ کی کتاب دس جلدون مین ہی اسکا پتا ملک
عرب مین لگتا ہی۔ اسیطرح البیان ایک فقہ کی کتاب امامیہ مذہب کی بھی ہی جس سے اگر
کوئی نقل البیان سے ہو اسوقت خوب جانچ کر لینا چاہیے کہ یہ کون سی البیان ہی اور
کس مصنف کی تصنیف ہی تاکہ دھوکا نہو۔ پس احتیاط اسمین ہی کہ کتب متداولہ مشہورہ
پر جو شائع ہو چکی ہین اعتماد کیا جائے اور اُسی سے عبارت نقل کی جائے۔
بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع یہ تحفۃ الفقہا کی شرح ہی جو چھ جلدون
مین ہی اسکا شروع یون ہی الحمد للہ العالی القادر اسکے مصنف کا نام ابو بکر
ابن مسعود کاسانی حنفی متوفی ۵۸۷ ہجری ہی جب یہ شرح تمام ہو گئی تو مصنف نے حضرت
کی خدمت مین جو شارح کے استاد بھی تھے پیش کی استاد ماتن نے انکی شرح کو

بہت پسند فرمایا۔ اور اپنی بیٹی فاطمہ فقیہہ کے ساتھ انکی شادی کر دی۔ ماتن کا ذکر حرف
ت مین آئیگا انشاء اللہ تعالی۔ شارح نے دیباچہ مین ماتن کی ترتیب بیان کی بہت
کچھ تعریف کی ہی۔ یہ بھی بہت معتبر کتاب ہی لیکن اس ملک مین دستیاب نہین ہوتی۔
بدایۃ المبتدی یہ فقہ مین ایک متن متین ہی جسکو مصنف نے مختصر قدوری
اور جامع صغیر سے گویا انتخاب کرکے لکھا ہی اور ترتیب جامع صغیر کی تبرکاً اختیار کی ہی
اسکا شروع یون ہی الحمد للہ الذی ہدانا الی بالغ حکمتہ الخ اسکے معتبر ہونے
مین اسی قدر کہا جاتا ہی کہ اسکے مصنف صاحب ہدایہ حضرت امام برہان الدین ابو الحسن
علی بن ابی بکر مرغینانی حنفی ہین جنھون نے ۵۹۳ ہجری مین انتقال فرمایا ہی حرف الہاء
مین کچھ انکی کیفیت اس سے زیادہ لکھی جائیگی انشاء اللہ تعالی۔ اس متن بدایہ کو ابو بکر بن
علی الہامی متوفی ۶۰۶ ہجری نے نظم کیا ہی اور بدایہ نام ایک کتاب عقائد مین حضرت
امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ہی۔ اور ایک رسالہ بدایۃ الہدایہ مختصر سا امام غزالی کا
تصوف مین بھی ہی۔ وفات امام غزالی رح کی ۵۰۵ ہجری مین ہی۔
البحر الزاخر فی تجرید السراج الوہاج امام ابو بکر بن علی بن محمد حدادی عبادی
متوفی قریبا ۸۰۰ ہجری نے مختصر قدوری کی شرح تین جلدون مین لکھی تھی اور اسکا
نام السراج الوہاج الموضح لکل طالب محتاج رکھا تھا پھر اسی سراج وہاج
کو محمد بن محمد بن اقبال نے مختصر کرکے اسکا نام البحر الزاخر رکھا۔
فائدہ علامہ برکلی رومی نے سراج وہاج کو غیر معتبر اور ضعیف بتلایا ہی
از رسالہ عنا۔
البزازیہ یہ ایک معتبر فتاوے ہی جسکا نام الجامع الوجیز ہی اسکا ذکر

فتاوے کے بیان مین آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ اسکے مصنف کا نام امام حافظ الدین بزاز ابن محمد کردری حنفی ہے۔

البرہان فی شرح مواہب الرحمن یہ کتاب دو جلدون مین ہے اسکے متن کا نام مواہب الرحمن فی مذہب النعمان ہے ماتن اور شارح دونون ایک ہی شخص ہین متن کا شروع یون ہے الحمد للہ واہب الفقہ اور شرح کا شروع یون ہے الحمد للہ الذی احکم شریعۃ الغراء اسکے مصنف کا نام ابراہیم بن موسیٰ طرابلسی ہے جو قاہرہ مین سکونت پذیر تھے ماہ ذی الحجہ ۲۲ سنہ ۹۲۲ ہجری مین انکا انتقال ہوا۔

البحر الرائق شرح کنز الدقائق یہ فقہ مین بڑی معتبر کتاب ہے مسائل کی تحقیق بہت خوب اچھی طرح کرتے ہین جس مسائے کو لکھتے ہین اسکی پوری تحقیق مع ادلہ وا علیہ کرتے ہین کیون نہو کہ اسکے مصنف زین العابدین ابن نجیم مصری ہین جو اپنے وقت مین خاتم الفقہا تھے زین العابدین کو زین الدین بھی کہتے تھے۔ جیسا کہ اُن کے بھائی مولانا سراج الدین عمر بن نجیم نے دیباچہ النہر الفائق شرح کنز دقائق مین لکھا ہے اور انکا لقب خاتم المتاخرین بتلایا ہے۔

البحر المحیط اسکا نام منیۃ الفقہا ہے۔ مسائل فقہیہ اسمین ہین۔ اسکے مصنف کا نام فخر الائمہ فخر الدین بدیع بن ابی منصور عراقی حنفی ہے۔ یہ صاحب قنیہ کے استاد ہین اسی سے مسائل چھانٹ کر صاحب قنیہ نے ایک مجموعہ بنایا ہے اسکے سوا اور کتابون سے بھی نقل لی ہے۔ اسی مناسبت سے مختار معتزلی صاحب قنیہ نے اپنی کتاب قنیہ کا نام قنیۃ المنیہ رکھا ہے

حرف التاء

تجرید مصنف اسکے محمد بن شجاع ثلجی حنفی بغدادی فقیہ العراق ہین۔ صاحب خلاصہ نے

کتاب الزکوۃ مین اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔ ثلجی منسوب ہے طرف ثلج بن عمرو بن مالک بن عبد مناف کے۔ انکو ابن ثلجی بھی کہا کرتے تھے۔ یہ حسن بن زیاد لولوی اور وکیع کے شاگرد تھے۔ پیدائش انکی سنہ ۱۸۱ ہجری مین اور وفات سنہ ۲۶۶ ہجری مین ہوئی۔

تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق یہ معتبر کتاب عثمان بن علی ابو محمد فخر الدین زیلعی کی تصنیف سے ہے جو بڑے فقیہ اور نحوی اور فرضی تھے یہ کتاب بہت معتبر ہے کتاب بحر الرائق مین قال الشارح سے مراد یہی فخر الدین زیلعی ہین۔ بماہ رمضان سنہ ۷۴۳ ہجری مین انکا انتقال ہوا۔ راقم الحروف کے پاس یہ شرح موجود ہے والحمد للہ علیٰ ذلک۔ یہ کتاب بولاق مصر مین مع حاشیہ احمد شلبی کے چھپی ہے۔

تجرید القدوری یہ فقہ کی معتبر کتاب ہے۔ مصنف اسکے امام ابو الحسین احمد بن محمد حنفی متوفی سنہ ۴۲۸ ہجری ہین یہ کتاب ایک بڑی جلد مین ہے۔ اسکا شروع یون ہے اللہم اعصمنا عن الزلل یہ مبتدی اور متوسط کی سمجھ کے موافق مختصر لفظون مین اُن مسائل کی تحقیق کر دیتی ہے جن مین امام شافعی نے خلاف کیا ہے۔ اور جانب حنفی کی ترجیح بتلا دی ہے۔ اسکو سنہ ۴۰۵ ہجری مین شروع کیا تھا اسکا تکملہ ابو بکر عبد الرحمن بن محمد سرخسی متوفی سنہ ۵۴۴ ہجری نے لکھا اور نام تکملہ کا تکملۃ التجرید رکھا اور جمال الدین محمود بن احمد قونوی حنفی متوفی سنہ ۷۷۰ ہجری نے تکملۃ التجرید کا مختصر کر کے اسکا نام التفرید رکھا ہے۔

تاسیس النظائر یہ فقہ کی ایک مختصر کتاب ہے جسکے مصنف کے نام مین اختلاف ہے بعضون کے نزدیک قاضی امام ابو جعفر احمد بلخی بخاری کی تصنیف سے ہے بسبب اسکے کہ فصول العمادی کے احکام مرضی مین ہے۔ اور بعضون کے نزدیک فقیہ ابو اللیث

نصر بن محمد سمرقندی متوفی سنہ ۳۷۳ ہجری کی تصنیف ہے۔ کشف الظنون مین لکھا ہے کہ یہ قول ابن شحنہ کا ہے اس کتاب مین اماموں کے اختلاف کو بیان کیا ہے کہ کس مسالے مین کس امام کا کیا قول ہے اور اُسکی کیا دلیل ہے اس کتاب کو کس قسموں پر منقسم کیا ہے۔ لیکن اُس قسم کو جسمین امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف بیان کیا ہے سب پر مقدم کیا ہے۔

ترغیب الصلوۃ یہ فقہ کی کتاب دوسو اڑتیس ورقون مین خوشخط لکھی ہوئی کتب خانۂ مولانا سخاوت علی جونپوری رح مین موجود ہے۔ اس کتاب کی عبارت فارسی زبان مین ہے۔ شروع اس کتاب کا یون ہے الحمد للہ الذی جعل الصلوۃ وسیلۃ الی النجاۃ وسببا لرفع الدرجات اِسکے مصنف محمد بن احمد زاہد نے اس کتاب کو سنہ ۱۰۰۵ ہجری مین تصنیف کیا ہے۔

تجرید الرکنی یہ فقہ کی کتاب ہے اور مصنف اسکے امام رکن الدین ابو الفضل عبد الرحمن بن محمد کرمانی[1] حنفی ہین۔ ابن امیرویہ کے نام سے یہ مشہور تھے۔ اِن کا لیسا علم فقیہ خراسان مین دوسرا نہ تھا۔ وفات انکی سنہ ۵۴۳ ہجری مین ہوئی۔ اِسکی شرح شمس الائمہ تاج الدین عبد الغفور بن لقمان کردری حنفی متوفی سنہ ۵۶۲ ہجری نے لکھی ہے جسکا نام المفید والمزید ہے یہ شرح تین جلدون مین ہے۔ اور یہ شمس الائمہ عبد الغفور مصنف کے شاگرد رشید تھے۔ اور خود مصنف نے بھی اسکی شرح تین جلدون مین لکھی ہے۔

تاسیس النظر فی اختلاف الائمۃ یہ کتاب قاضی امام ابو زید عبد اللہ بن عمر دبوسی حنفی متوفی سنہ ۴۳۰ ہجری کی یادگار ہے۔ اسمین بھی مثل رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ کے ائمہ مجتہدین کے اختلاف کا بیان ہے دبوسی کے حالات مقدمہ مین دیکھو۔

---

[1] کرمانی شہر کرمان کیطرف نسبت ہے۔ اسم پیر کرمان بفتح کاف ہے مگر شہرت کسرہ کے ساتھ ہے۔ یہ قول سمعانی کا ہے کذا فی الفوائد البہیۃ۔

التجرید یہ ایضاح شرح مختصر قدوری سے کے مختصر کا ملخص ہے یعنے مختصر الکرخی کی شرح امام ابو الحسین احمد بن محمد قدوری نے لکھی تھی۔ پھر اُسی مختصر الکرخی کی شرح ابو الفضل کرمانی نے بھی لکھی ہے۔ اور قدوری کی شرح سے مدولی ہے گویا کہ قدوری کی شرح کو مختصر کرلیا ہے اور کرمانی نے اپنی شرح مختصر الکرخی کا نام ایضاح رکھا پھر ایضاح کو مختصر و ملخص کرلیا اور اسی ملخص کا نام تجرید رکھا ہے پس یہ ایضاح اور تجرید علامہ ابو الفضل رکن الدین کرمانی متوفی سنہ ۵۴۳ ہجری کی تصنیف سے ہے اور دونون کتابین تجرید اور ایضاح ممالک روم مین متداول و مستعمل ہین۔

خزانۃ الفتاوی یہ ایک فقہ کے ضروری مسائل کا مجموعہ ہے جسمین عبادات اور نکاح اور طلاق اور عتاق اور بیع اور وقف اور وصایا کے مسائل ہین روم کے کسی زبردست عالم کی تصنیف سے ہے جسکا نام معلوم نہوا۔

تاتارخانیہ اسکا نام بقول بعض زاد المسافر ہے۔ اِسکا ذکر فتاوے مین ہوگا۔

تقریب یہ کتاب فقہ مین حضرت امام ابو الحسین احمد بن محمد قدوری رحمہ اللہ حنفی متوفی سنہ ۴۲۸ ہجری کی یادگار ہے جو دلائل سے مجرد ہے اور نفس مسائل فقیہ اسمین مذکور ہین۔

التجنیس والمزید کتاب فتاوے مین ہے مصنف اسکے امام برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی حنفی متوفی سنہ ۵۹۳ ہجری ہین یہ بڑی معتبر کتاب ہے کیونکہ اسکے مصنف صاحب ہدایہ ہین اسکا شروع یون ہے الحمد للہ العلی الحکیم مصنف نے اسکے دیباچہ مین یہ ذکر کیا ہے کہ صدر شہید حسام الدین نے اپنی ایک تصنیف مین مسائل فقیہ چنکر جمع کیے تھے اور ہر مسالے کی دلیل بھی ساتھ ساتھ بیان کی تھی اور ابواب بھی

مرتب کر چکے تھے لیکن مسائل کی ترتیب نہو سکی تھی اسکی تکمیل مین نے کر دی اور حرف ن سے اشارہ نوادل ابو اللیث سمرقندی کی طرف اور حرف ع سے عیون المسائل مصنفہ ابو اللیث سمرقندی کی طرف اور حرف و سے واقعات ناطفی کی طرف اور حرف ت سے فتاوے ابوبکر بن الفضل کی طرف اور حرف س سے فتاوے ائمۂ سمرقند کی طرف اور حرف ز سے زوائد کی طرف اور حرف ج سے اجناس ناطفی کی طرف اور حرف غ سے ابو شجاع کی غریب الروایت کی طرف اور حرف ن سے فتاوے نجم الدین عمر نسفی کی طرف اور حرف ش سے شرح کتب مبسوط کی طرف اور حرف ف سے فتاوے صغری صدر شہید کی طرف اور حرف م سے متفرقات کی طرف اشارہ ہے۔

تحفۃ الاحباب یہ جامع الفتاوے کا منتخب ہے۔

تحفۃ الفقہاء اسکی شرح بدائع الصنائع ہے جسکا بیان اوپر گزر چکا۔ تحفہ کے مصنف شیخ زاہد امام علاء الدین محمد بن احمد سمرقندی حنفی ہین۔ انھون نے مختصر قدوری پر کچھ مسائل اضافہ کیے ہین اور اُسکی ترتیب عمدہ طریقے سے رکھی ہے شروع اس متن کا الحمد للہ حق حمدہ ہے۔ ماتن کے شاگرد امام ابوبکر بن مسعود کاسانی حنفی نے اسکی شرح لکھی ہے۔ جب ماتن نے شرح کو ملاحظہ کیا تو بہت خوش ہوئے اور اپنی فقہ دان بیٹی فاطمہ سے شارح کا نکاح کر دیا۔

التذکرہ اسمین خاص مذہب امام ابو حنیفہ رح کا ذکر ہے صاحبین کے اقوال بالکل نہین ہین۔ ملک معظم عیسی بن الملک العادل سیف الدین بن ایوب سلطان شام ایوبی فقیہ ادیب حنفی متوفی سنہ ۶۲۴ ہجری نے فقہا کو اپنے وقت مین حکم دیا تھا کہ مذہب امام ابو حنیفہ کا چنکر الگ جمع کرو اور اُسمین صاحبین کا قول اور مذہب نہو

فقہا نے بادشاہ کے حکم کے موافق بکمال کوشش ایک کتاب دس جلدون مین تیار کی اور اسکا نام تذکرہ رکھا جسکو بادشاہ نے پسند کیا اور سفر و حضر مین اسکو اپنے ہمراہ رکھتا اور ہمیشہ اسکا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ تاریخ ابن خلکان مین لکھا ہے کہ سلطان عیسی مذکور کو یہ کتاب ازبر ہوگئی تھی اور سلطان مذکور نے تذکرے کی ہر جلد مین لکھدیا تھا کہ اسکو عیسی نے حفظ کر لیا ہے ایک روز سلطان مذکور سے کسی نے کہا کہ آپ تو تدبیر مملکت مین مشغول رہتے ہین آپ کو کہان اتنا وقت ملا کہ اسے آپ نے یاد کر لیا سلطان نے جواب دیا کہ الفاظ کا کیا اعتبار معانی کا اعتبار ہے بسم اللہ پوچھو اسکے تمام مسائل مین بیان کر دون گا یہ قول ان کے حفظ تام اور اطلاع عام پر دال ہے اگلے بادشاہون کی ایسی ہمت اس زمانے کے فارغ البال علما کو بھی نصیب نہین ہم لوگون کے زمانے مین ہمتین مردہ ہو گئی ہین اور اتنی بھی ہمت نہین ہے کہ مختصر قدوری یا کنز کے تمام مسائل مستحضر رکھین اس زمانے کے علما کو حفظ کرنا کیسا صرف کتب فقہ و فتاوے کو حرفاً حرفاً من اولہا الی آخرہا دیکھنا بھی دشوار ہے کم ایسے لوگ ملین گے جو فتاوے عالمگیری و سراجیہ و قاضیخان و بزازیہ کو اول سے آخر تک ایک بار دیکھ لیے ہون۔ اس زمانے کے علما کے واسطے جامع صغیر اور آثار امام محمد اور قدوری کا حفظ کر لینا بھی بہت غنیمت سمجھا جائے گا ہان اس زمانے مین بعض ایسے اہل ہمت کابل خراسان پشاور سمرقند و بخارا مین موجود ہین جنھون نے منیہ خلاصہ کیدانی قدوری کنز مستخلص کو حفظ کر لیا ہے اور ممالک محروسۂ مذکورہ کے طلبا عموماً متون فقہ کو ازبر رکھتے ہین چنانچہ راقم الحروف نے افغانیون مین بہت ایسے شخصون کو دیکھا ہے کہ جو منیہ کنز خلاصہ کیدانی قدوری وغیرہ کے حافظ ہین۔

تحفۃ الملوک یہ فقہ کی ایک مختصر کتاب عبادات مین ہے اسکے مصنف کا نام ہے

زین الدین محمد بن ابی بکر عبد المحسن رازی حنفی ہے یہ دس کتاب پر مشتمل ہے (۱) طہارت

(۲) صلوٰۃ۔ (۳) زکوٰۃ۔ (۴) حج۔

(۵) صوم۔ (۶) جہاد۔ (۷) صید۔

(۸) کراہت۔ (۹) خیر الکف۔ (۱۰) کسب۔

شروع الحمد للہ والسلام علی عبادہ ہے۔ منحۃ السلوک مصنفہ علامہ بدر الدین محمود بن احمد عینی اسی کی شرح ہے۔ یہ کتاب اگر معتبر نہوتی تو اسکی شرح علامہ بدر الدین عینی نہ کرتے۔

تشنیف المستمع فی شرح المجمع یہ مجمع البحرین کی شرح ہے جسکا حال حرف المیم میں آئے گا انشاء اللہ تعالی۔

التطبیق یہ وقایہ کی شرح ہے جسکے مصنف کا نام مولانا قاسم بن سلیمان نیکدی متوفی [illegible] ہجری ہے۔

التفرید یہ ایک فقہ کی کتاب ہے جسکے مصنف سلطان محمود بن سبکتگین غزنوی حنفی ہیں۔ سلطان محمود پہلے حنفی المذہب تھے پھر قفال مروزی نے دھوکا دیکر مذہب حنفی سے انکو نفرت دلادی تھی اسوجہ سے وہ شافعی المذہب ہوگئے اور اسکا قصہ طویل ہے۔ ملا کاتب چلپی نے امام مسعود بن شیبہ کا قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ سلطان محمود بڑے زبردست فقہا سے تھے اور انکی کتاب تفرید بلاد غزنہ میں بہت مشہور ہے اور یہ کتاب بہت چست اور درست لکھی گئی ہے اسمین مسائل غالباً ساٹھ ہزار کے قریب ہیں۔ تاتارخانیہ میں اس سے بھی مسائل نقل کیے گئے ہیں۔

التہذیب یہ جامع صغیر کی شرح ہے مصنف اسکے مطہر بن حسن یزدی ہیں

جنھوں نے اس شرح کو دو جلدوں میں لکھا ہے اور یہ شرح ۸۰۵ ہجری میں تمام ہوئی۔

التوشیح یہ شرح ہدایہ کی ہے اسکا حال ہدایہ کی شرحوں میں دیکھو جو حرف الہا میں آئے گا انشاء اللہ تعالی۔

التقسیم والتشجیر یہ جامع صغیر کی شرح ہے مصنف اسکے قاضی مسعود بن حسین یزدوی متوفی [illegible] ہجری ہیں۔

تفہیم التحریر یہ جامع کبیر منظوم مصنفہ احمد بن ابو المؤید نسفی کی شرح ہے جسکو امام ابو القاسم محمود حارثی متوفی [illegible] ہجری نے لکھا۔

توفیق العنایہ یہ وقایہ کی شرح ہے۔

تلخیص الجامع الکبیر فقہ کی متن اور معتبر کتاب ہے جو امام محمد صاحب کی جامع کبیر کا خلاصہ ہے جسکو شیخ امام کمال الدین محمد بن عباد بن ملک داؤد بن حسن بن داؤد خلاطی حنفی متوفی ۶۵۲ ہجری نے تصنیف کیا ہے۔ یہ متن متین کنز سے زیادہ مغلق ہے بڑے معرکہ کی کتاب ہے اور اسکی کئی شرحیں ہیں۔

ایک شرح اسکی بہت بڑی اور نہایت نفیس علامہ علاء الدین علی فارسی حنفی متوفی ۷۳۱ ہجری نے بنام تحفۃ الحریص لکھی ہے

دوسری شرح علامہ فاضل شیخ اکمل الدین محمد بن محمود حنفی بابرتی متوفی ۷۸۶ ہجری نے شروع کی تھی لیکن ناتمام رہگئی۔

تیسری شرح علامہ شمس الدین محمد بن حمزہ فناری متوفی ۸۳۴ ہجری کی ہے۔

چوتھی شرح حضرت شیخ ابو العصمۃ مسعود بن محمد بن محمد غجدوانی کی شرح ممزوج ہے حرف (م) علامت متن کی اور حرف (ش) علامت شرح کی رکھی ہے غجدوانی رحمۃ اللہ علیہ نے

مین یہ ذکر بھی کر دیا ہی کہ مین نے جامع صغیر کی بہت سی شرحون کو دیکھکر اور تتبع کر کے بہت تحقیق کے ساتھ یہ شرح لکھی ہی چونکہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بہت ہی عمدہ اور بڑی ضخیم تھی اسلیے علامہ سعد الدین بن عمر تفتازانی نے اسکے تلخیص کرنے کے ارادے سے مختصر کرنا شروع کر دیا تھا لوگون نے حضرت شیخ رحمہ اللہ سے آکر کہا کہ یا حضرت آپ کی شرح کا رواج نہوگا اور نہ لوگون مین اسکا نفع عام ہوگا اور نہ لوگون مین اسکی شہرت ہوگی کیونکہ سعد الدین تفتازانی نے اسکا اختصار کرنا شروع کر دیا ہی۔ شیخ نے فرمایا ہان یہ تو ٹھیک ہی لیکن تفتازانی کو یہ نصیب نہوگا اور یہ کام ان کے لیے آسان نہین ہی پس شیخ نے جیسا فرمایا ویسا ہی ہوا یعنی اس آرزو کے پورے ہونے کے پہلے ہی موت نے تفتازانی کو دبوچ لیا اور ۷۹۲ھ ہجری مین غریق رحمت الٰہی ہوگئے۔

تنویر الابصار وجامع البحار یہ فقہ کا متن ہی جسکے مصنف شیخ شمس الدین محمد بن عبد اللہ بن احمد متوفی ۱۰۰۴ھ ہجری ہین یہ کتاب ایک جلد مین ہی شروع اسکا حمداً لمن نکمہ احکام الشرع ہی اس متن مین مسائل معتبرہ متون کے جمع کیے گئے ہین انھون نے اس متن کو قاضیون اور مفتیون کے یاد کر لینے کی غرض سے ماہ محرم الحرام ۹۹۵ھ ہجری مین تصنیف کیا تھا پھر علامہ اُن نے خود بھی اسکی شرح بڑی دو جلدون مین بنام منح الغفار تصنیف کی۔ صاحب خلاصۃ الاثر نے اسکے بارہ مین یون لکھا ہی وھو من انفع کتب المذھب ایک جماعت اکابر علما کی اسکی شرح لکھنے پر مستعد ہوئی ازانجملہ علامہ محمد علاء الدین حصکفی مفتی شام۔ اور ملا حسین بن اسکندر رومی نزیل دمشق اور شیخ عبد الرزاق مدرس دمشق مدرسۂ ناصریہ ہین اور مؤلف کی شرح پر علامہ شیخ الاسلام خیر الدین رملی نے بہت مفید حاشیہ لکھا ہی اور اس متن کو مولانا موسی بن

اسعد بن یحییٰ محاسنی دمشقی نے بحر رجز مین بہت عمدہ نظم کیا ہی اور یہ مولانا محاسنی ۱۰۵۹ھ ہجری مین زندہ موجود تھے اور اس کتاب منظوم کا نام خلاصۃ التنویر وذخیرۃ المحتاج الفقیر رکھا جسمین ساڑھے آٹھ ہزار اشعار ہین۔

حرف الجیم

الجامع الصغیر مصنفہ حضرت امام محمد بن حسن شیبانی مجتہد فقیہ حنفی متوفی ۱۸۹ھ ہجری ہین یہ کتاب قدیم مبارک ہی اسمین موافق قول بزدوی کے ایک ہزار پانچسو بتیس مسائلے ہین اور ایک سو ستر مسائلے مین اختلاف بیان کیا ہی اور قیاس اور استحسان کا صرف دو ہی مسائلے مین ذکر ہی۔ فقہائے متقدمین اس کتاب کی بڑی تعظیم کرتے تھے یہان تک کہ وہ لوگ کہتے تھے کہ آدمی فتوا دینے اور قضا کے قابل نہین ہو سکتا جب تک کہ اسکے مسائل کو نہ جان لے۔ اور متقدمین قاضی بناتے تھے مگر اُسی کو جو جامع صغیر کو حفظ کر لیتا تھا۔ اگر کسی نے قضا کے لیے درخواست کی اور امتحان مین معلوم ہوا کہ اسکو جامع صغیر یاد نہین ہی تو اُسکو حکم ہوتا تھا کہ اُسکو یاد کر کے آؤ تو قضا ملیگی پہلے اسکے امتحان کا بڑا اہتمام ہوتا تھا۔ جناب امام شمس الائمہ ابو بکر محمد بن احمد ابن ابو بکر سہل سرخسی حنفی متوفی ۴۸۳ھ ہجری نے جامع صغیر کی شرح مین بیان کیا ہی کہ جامع صغیر کی تصنیف کا یہ سبب ہوا کہ جب امام محمد رحمہ اللہ فقہ کی بڑی بڑی کتابون کو لکھکر فارغ ہوئے تو امام ابو یوسف نے جو امام محمد کے استاد بھی تھے امام محمد سے فرمایا کہ تم ایک ایسی کتاب لکھدو کہ اُسمین وہ مسائل ہون کہ جنکو تمنے مجھ سے سنا ہی اور مین نے ابو حنیفہ سے۔ امام محمد رح کہ حافظ مذہب تھے فوراً اسی جامع صغیر کو قلم بند کر کے

امام ابو یوسف کے حضور مین پیش کردی امام ابو یوسف نے پسند کرلیا اور دیکھکر فرمایا کہ بہت اچھا لکھا ہو مگر تین مسائے مین امام محمد نے خطا کی ہو۔ امام محمد نے فرمایا کہ مین نے خطا نہین کی ہو ولیکن آپ ہی خود بھول گئے ہین کہ یہ تینون مسائے مجھے آپ ہی نے بتلائے تھے۔ امام ابو یوسف باوجود اتنے بڑے جلیل القدر عالم ہونے کے اس کتاب جامع صغیر کو کبھی نہین چھوڑتے تھے سفر حضر مین ہمیشہ اپنے ساتھ رکھا کرتے تھے۔

علی رازی کہتے تھے جس نے جامع کو سمجھا وہ حنفیون مین بڑا سمجھدار ہو اور جس نے جامع صغیر کو یاد کرلیا وہ حنفیون مین سب سے بڑھکر حافظہ والا شخص ہو۔ کہتے ہین کہ مسائل جامع صغیر کے سب مبسوط مین ہین ولیکن اسکے مسائل تین قسم کے ہین۔

ایک قسم تو وہ کہ جسکی روایت بتصریح مبسوط مین نہین ہو اور یہان موجود۔

دوسری قسم وہ کہ اُسکا ذکر امام محمد کی کتابون مین تو ہو ولیکن بطریق نص کے یہ نہین معلوم ہوا کہ اس مسائے کا جواب ابو حنیفہ کا قول ہو یا دوسرے کا مگر یہان ابو حنیفہ کا قول ہر باب مین صاف بتلادیا ہو۔

تیسری قسم وہ کہ جسکا ذکر امام محمد کی کتابون مین تو ہو ولیکن یہان دوسرے الفاظ سے وہی معانی ادا کردیے گئے ہین مگر الفاظ کے بدل دینے سے ایسے فوائد مستفاد ہوتے ہین جو اور کتابون کی عبارت سے نہ سمجھے جاتے تھے پس تغیر الفاظ یہان فضول اور بے فائدہ نہین ہو۔

اس جامع صغیر کی تالیف کے سبب مین قاضیخان اور جندی نے صراحت کیا ہو کہ جب امام محمد رحمہ اللہ مبسوط کی تصنیف سے فارغ ہوئے تو امام ابو یوسف نے

ان سے یہ اپنی خواہش ظاہر کی کہ انکی ایک ایسی بھی تصنیف ہوے کہ جسمین امام محمد کا ابو یوسف سے روایت کرنا ظاہر ہو پس اس بات کے سنتے ہی امام محمد نے یہی جامع صغیر تصنیف فرمادی کہ جسکے مسائل بواسطۂ ابو یوسف امام اعظم سے مروی ہین اور یہ امام ابو یوسف کے بہت بڑے فخر کا باعث ہوا کہ امام محمد جیسا فقیہ مجتہد امام ابو یوسف کے شاگردون مین ہو۔

اس قصہ سے امام ابو یوسف کی دانائی اور دور اندیشی کا اندازہ سمجھدار آدمی کرسکتا ہو۔ قاضیخان نے یہ بھی ظاہر کردیا ہو کہ بعضون نے اسمین بھی اختلاف کیا ہو کہ جامع صغیر ابو یوسف کی ہو یا امام محمد کی لیکن صحیح یہی ہو کہ امام محمد کی تصنیف سے ہو مگر امام محمد نے مسائل اسکے مرتب نہین کیے تھے فقیہ ابو عبداللہ الحسن بن احمد زعفرانی حنفی نے اسکے مسائل کو مرتب کردیا۔

شراح جامع صغیر

جامع صغیر کی شرح کو بہت علما نے لکھا از انجملہ امام ابو جعفر احمد بن محمد طحاوی حنفی محدث متوفی شکا سنہ ہجری اور امام ابو بکر احمد بن علی جصاص رازی متوفی شع سنہ ہجری اور ابو جعفر احمد بن محمد طبری متوفی شم سنہ ہجری اور امام ابو بکر احمد بن علی ظہیر بلخی متوفی شن سنہ ہجری اور امام حسین بن محمد ابن النجم متوفی تقریباً ت سنہ ہجری اور قاضی مسعود بن حسین یزدی متوفی تا سنہ ہجری اور امام مجتہد سلطان الشریعۃ فخر الدین قاضیخان حسن بن منصور اوزجندی فرغانی متوفی ثصب سنہ ہجری انکی شرح کتب خانۂ ریاست رامپور مین موجود ہو اور امام الہدی فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی متوفی شعج سنہ ہجری اور فخر الاسلام

علی بن محمد بزدوی اصولی متوفی سنہ ۴۸۲ ہجری اور صدر الاسلام فخر الاسلام علی کے بھائی ابو الیسر محمد بن محمد بزدوی متوفی سنہ ۴۹۳ ہجری اور بزدہ قریب نسف کے ہے انکی شرح کتب خانہ رامپور مین ہے اور امام ابو الازہر خجندی متوفی سنہ ... ہجری اور جمال الدین بن ہشام نحوی متوفی سنہ ... ہجری اور امام ابو نصر احمد بن محمد عتابی بخاری متوفی سنہ ۵۸۶ ہجری یہ شمس الائمہ کردری کے شاگرد تھے۔ صاحب کشف الظنون نے سنہ وفات انکا سنہ ۵۸۶ ہجری لکھا ہے اور شرف القضاۃ ابو المفاخر عبد الغفور کردری امام الحنفیہ متوفی سنہ ۵۶۲ ہجری اور قاضی ظہیر الدین محمد بن احمد بن عمر بخاری صاحب فتاوے ظہیریہ متوفی سنہ ۶۱۹ ہجری اور ابو حنیفہ ثانی جمال الدین محبوبی عبید اللہ بن ابراہیم بن احمد متوفی سنہ ۶۳۰ ہجری اور جمال الدین ابو المحامد محمود بن احمد بخاری حصیری شاگرد قاضیخان اوزجندی متوفی سنہ ۶۳۶ ہجری اور صدر شہید ابو محمد حسام الدین ہین یہ شاگرد صاحب ہدایہ کے ہین۔ شہادت انکی ماہ صفر سنہ ۵۳۶ ہجری سمرقند مین ہوئی انکی شرح کتب خانہ رامپور مین موجود ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی بڑے بڑے نامی علما اسکے شراح گزرے ہین بسبب طوالت کے اُن کے نام فروگذاشت کیے گئے۔ جامع صغیر کو با آسانی حفظ کرلینے کی غرض سے اکابر علمانے اسکو نظم بھی کر ڈالا ہے نام اُن کے یہ ہین امام شمس الدین احمد بن محمد عقیلی بخاری متوفی سنہ ۶۵۷ ہجری اور امام نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی متوفی سنہ ۵۳۷ ہجری اور محمد بن محمد قبادی متوفی تقریباً سنہ ۷۳۰ ہجری یا سنہ ۷۲۶ ہجری اور شیخ بدر الدین ابو نصر محمود بن ابی بکر فراہی کی نظم سنہ ۶۱۷ ہجری مین تمام ہوئی۔ الحمد للہ کہ اس زمانے مین کتاب متبرک امام محمد صاحب کی جامع صغیر چھپ گئی ہے کہ ہم لوگ اُس سے منتفع ہوتے ہین مگر افسوس ہے کہ ایسے بڑے مجتہد کی کتاب کہ جسکی شرح بڑے بڑے نامی گرامی فقہاے احناف نے لکھی ہے درس و تدریس مین نہین ہے اور نہ اسکی طرف علما اور حکام

و امرا و رؤسا توجہ کرتے منیۃ المصلی اور شرح وقایہ سے کہین اسکی شان اور اعتبار زیادہ ہے۔

الجامع الکبیر یہ بھی امام مجتہد فقیہ محدث حضرت امام ثانی ابو عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی حنفی متوفی سنہ ۱۸۹ ہجری کی یادگار ہے۔ اکابر فقہا کے نزدیک اسکا بڑا اعتبار ہے اسمین تمام مسائل فقہ جمع ہین۔ بسبب جامع مسائل فقہیہ ہونے کے اسکا نام بھی جامع کبیر رکھا گیا۔ اسی وجہ سے اکابر علمانے اسکی بھی بہت شرحین مثل جامع صغیر کے لکھی ہین اسمین انہین مسائل کو امام محمد رحمہ اللہ نے جمع کیا ہے جسکو بلا واسطہ کسی کے امام ابو حنیفہ سے سُنا تھا۔ سلطان معظم عیسیٰ بن ابو بکر ایوبی بادشاہ شام متوفی سنہ ۶۲۴ ہجری نے بھی اسکی شرح لکھی تھی اس سلطان کی یہ عادت تھی کہ جو جامع کبیر کو حفظ کرلیتا اُسکو ایک سو اشرفی دیا کرتا تھا اور جو جامع صغیر کا حافظ ہوتا اُسکو پچاس دینار دیا کرتا یہ سلطان کی قدردانی تھی حالانکہ اس کتاب کی عظمت شان کا اگر خیال کیا جائے تو یہ کچھ بھی قدردانی اور عزت افزائی حُفّاظِ جامعین نہ تھی۔ کم سے کم انکے صلے مین اگر بادشاہ ہزار دینار دیتا تو وہ انکی شان کا ہوتا پچاس سکۂ رائج الوقت تو جامع صغیر کے حافظ کو راقم الحروف بھی دینے کو آمادہ ہے بشرطیکہ اسکے ساتھ ایک سو حدیث احکام کی بھی سنائے اور ان دونون کے معانی بھی بتلائے۔

شُرّاح جامع کبیر

اسکے بہت شارح متقدمین و متاخرین گزرے ہین از انجملہ جناب حضرت فقیہ ابو اللیث سمرقندی متوفی سنہ ۳۷۳ ہجری اور فخر الاسلام بزدوی متوفی سنہ ۴۸۲ ہجری اور قاضی ابو زید عبید اللہ بن عمر دبوسی متوفی سنہ ۴۳۰ ہجری اور شمس الائمہ محمد بن عبد العزیز احمد حلوانی

متوفی سنہ ۴۲۹ ہجری اور شمس الائمہ محمد بن احمد بن ابو سہل سرخسی متوفی سنہ ۴۸۳ ہجری اور شرح
ملک معظم عیسیٰ بن ابو بکر ایوبی صاحب الشام متوفی سنہ ۶۲۴ ہجری اور امام ابو بکر جصاص
رازی متوفی سنہ ۳۷۰ ہجری اور امام ابو نصر احمد بن محمد بن عتابی بخاری متوفی سنہ ۵۸۶ ہجری
اور امام ابو جعفر احمد بن محمد طحاوی محدث حنفی متوفی سنہ ۳۲۱ ہجری اور ابو عمرو احمد بن محمد
طبری حنفی متوفی سنہ ۳۴۰ ہجری اور ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ جرجانی فقیہ متوفی سنہ ۳۹۸ ہجری اور
امام شیخ الاسلام ابو بکر احمد بن منصور اسبیجابی متوفی تقریباً سنہ ۴۸۰ ہجری اور بعضوں نے
وفات انکی بعد سنہ ۵۰۰ ہجری کے بتلائی ہے اور امام ابو بکر محمد بن حسین مشہور بخواہر زادہ بخاری
متوفی سنہ ۴۸۳ ہجری اور امام فخر الدین حسن بن منصور قاضیخان متوفی سنہ ۵۹۲ ہجری اور امام
رکن الدین ابو الفضل عبد الرحمن بن محمد کرمانی متوفی سنہ ۵۴۳ ہجری اور امام برہان الدین علی
بن ابی بکر بن عبد الجلیل مرغینانی متوفی سنہ ۵۹۳ ہجری اور قاضی محمد بن حسین ارسابندی متوفی
سنہ ۵۱۲ ہجری اور صدر شہید حسام الدین عمر بن عبد العزیز شہید سنہ ۵۳۶ ہجری اور امام فخر الدین
ابراہیم بن سلیمان حموی منطقی رومی متوفی سنہ ۷۳۲ ہجری اور فخر الدین عثمان بن علی زیلعی
متوفی سنہ ۷۴۳ ہجری اور ابن ربوہ حنفی ناصر الدین محمد بن احمد دمشقی متوفی سنہ ۷۶۳ ہجری اور
امام جمال الدین محمود بن احمد بخاری حصیری متوفی سنہ ۶۳۶ ہجری انکی شرح کتب خانہ ریاست
رامپور میں موجود ہے جسوقت حصیری سے ملک معظم عیسیٰ بن ابو بکر بادشاہ شام جامع کبیر
پڑھتے تھے اسوقت حصیری نے یہ شرح لکھی تھی۔ اس شرح کا نام التحریر فی شرح جامع الکبیر
ہے۔ اور جامع کبیر مذکور کو سنہ ۶۱۰ ہجری میں احمد بن ابی المؤید محمودی نسفی نے نظم کیا ہے اس
منظوم جامع کبیر کے ابیات پانچ ہزار پانچسو چپن ہیں اور اس منظوم جامع کبیر کی شرح امام
ابو القاسم محمود بن عبید اللہ حارثی متوفی سنہ ۶۵۶ ہجری نے کی ہے اور جامع کبیر کو علامہ احمد

ابن عثمان بن ابراہیم صبیح ترکمانی متوفی سنہ ۷۴۴ ہجری نے بھی نظم کیا ہے اور یہی ترکمانی اصل
جامع کبیر کے شارح بھی ہیں اور اسی جامع کبیر کو علامہ ابو الحسن علی بن خلیل دمشقی متوفی
سنہ ۷۰۸ ہجری نے نظم کیا ہے۔

جامع کبیر بلخی مصنفہ ابو الحسن عبید اللہ بن حسین کرخی حنفی متوفی سنہ ۳۴۰ ہجری
درحقیقت میں یہ جامع کبیر امام محمد کے جامعین کا خلاصہ ہے۔ فقہا نے اس نام کی بہت سی
کتابیں تصنیف کی ہیں ازانجملہ جامع کبیر فخر الاسلام بزدوی کی اور جامع کبیر ابو الحسن
اسبیجابی کی اور جامع کبیر شیخ الاسلام علاء الدین سمرقندی کی اور جامع کبیر صدر حمید اور
فخر الدین قاضیخان اور عتابی اور رقبادی وغیرہم بھی ہے۔

الجامع الکبیر فی الفتاوی امام ناصر الدین ابو القاسم محمد بن یوسف سمرقندی
متوفی سنہ ۵۵۶ ہجری کی تصنیف سے ہے۔

جامع المسائل یہ فقہ میں ایک بڑی کتاب ہے متقدمین کی کتابوں سے انتخاب
کیے گئے نفیس مسائل جنکی احتیاج عام طور سے ہوا کرتی ہے قطع نظر دلائل کے اسمیں جمع
کیے گئے ہیں مصنف نے خود اسکے دیباچہ میں ذکر کر دیا ہے کہ دلائل کا ذکر اس کتاب
میں اس لیے چھوڑ دیا کہ دلائل کے بیان سے کتاب بڑی ہو جاتی ہے اور یہ مقصود
کے خلاف تھا شروع اسکا یون ہے الحمد للہ الذی اخرج ارواح النسمۃ
من کتم العدم مصنف اسکے علامہ مصطفے شمس الدین اخرسی حنفی متوفی سنہ ۹۶۹ ہجری
ہیں اس مصنف کی شہرت ام الفتاوے کے ساتھ تھی۔

جامع الفصولین یہ کتاب فصول العمادی اور فصول الاستروشنی کا مجموعہ
ہے مصنف اسکے علامہ شیخ بدر الدین محمود بن اسرائیل یا اسمٰعیل بن عبد العزیز ہیں

پیر سید شریف کے ہم سبق تھے انکو ابن قاضی سماوہ کہتے تھے۔ بعضون نے کہا ہے کہ ۸۲۳ھ ہجری مین انتقال کر گئے اور صاحب کشف الظنون نے انکی وفات ۸۱۸ھ ہجری مین بتلائی ہے واللہ اعلم بالصواب۔

جامع المضمرات اور اسکو مضمرات بھی کہتے ہین۔ یہ کتاب قدوری کی شرح ہے مصنف اسکے جمال الدین یوسف بن محمد بن عمر بن یوسف صوفی کاذرونی معروف بشیخ عمر بواز ہین یہ کتاب (۲۰۰) صفحون کی کتب خانۂ ریاست رامپور مین موجود ہے۔ کشف مین لکھا ہے کہ یہ مختصر قدوری کی شرح ہے۔ مصنف اسکے یوسف بن عمر صوفی ہین۔

الجامع۔ یہ فقہ کی معتبر کتاب ہے۔ یہ کتاب امام ابو حنیفہ امام اعظم نعمان بن ثابت کوفی تابعی متوفی ۱۵۰ھ ہجری کے پوتے کی تصنیف ہے۔ جنکا نام قاضی اسمٰعیل بن حماد بن امام ابو حنیفہ متوفی ۲۱۲ھ ہجری ہے۔ یہ بشر بن غیاث کی روایت سے کتاب شائع ہوئی ہے۔

جمع التفاریق۔ یہ فقہ کی کتاب ہے مصنف اسکے امام زین المشائخ ابو الفضل محمد بن ابو القاسم بقالی خوارزمی حنفی متوفی ۵۶۲ھ ہجری ہین۔ کذا فی کشف الظنون۔

جوامع الفقہ۔ یہ فقہ کی کتاب بڑی چار جلدون مین ہے۔ مصنف اسکے علامہ ابو نصر احمد بن محمد عَتّابی حنفی متوفی ۵۸۶ھ ہجری ہین۔

جواہر الفقہ۔ یہ فقہ کی کتاب ہے مصنف اسکے صاحب ہدایہ کے بیٹے ہین نام اُنکا نظام الدین تھا اسکی ترتیب مثل ترتیب ہدایہ کے ہے فصول عمادیہ مین اس کتاب سے بھی نقل کی ہے جیسا کہ بتیسوین فصل مین فصول کی لکھا ہے وفی جواہر الفقہ لعمر شیخ الاسلام نظام الدین وقد جمع فیہ بین مختصرات

کتب اصحابنا کالتجرید وجمع الصغانی سوی ما ذکر فی بدایۃ والدہ۔ جواہر الفقہ کا شروع یون ہے الحمد للہ الذی اظہر الدین القویم اسمین شیخ الاسلام عمر نظام الدین نے اُن مسائل کو جمع اور ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے جو مختصر طحاوی اور تجرید اور مختصر جصاص اور ارشاد اور مختصر مسعودی اور موجز الفرغانی اور خزانۃ الفقہ اور حیل الفقہ مین ہین۔

الجوہرۃ النیرۃ اسکو جوہرہ نیرہ بھی کہتے ہین یہ مختصر قدوری کی شرح ہے جو سراج وہاج سے مختصر کی گئی ہے قدوری کے بیان مین اسکا حال معلوم ہوگا۔

جامع الرموز مختصر الوقایہ یعنی نقایہ کی شرح شمس الدین قہستانی کی ہے مگر چندان معتبر نہین ہے اسکا پورا حال نقایہ کی شرح مین حرف النون مین ذکر کیا جائیگا۔

جمع المتفرق اس کتاب مین احکام و مسائل فقہ بطور سوال و جواب کے ہین مگر اسمین ابواب کی کچھ ترتیب نہین ہے۔ مصنف اسکے شیخ عبد اللہ بن محمد مکی بن فروخ مفتی مکہ مکرمہ ہین۔ یہ کتاب ۱۰۸۵ھ ہجری مین لکھی گئی ہے۔ کتب خانۂ ریاست رامپور مین اسکا ایک نسخہ (۴۰۰) صفحون کا موجود ہے مگر خستہ ہین کچھ اوراق نہین ہین۔

چہار باب۔ یہ کتاب نہایت مقبول و متبرک و مستند ہے مصنف اس کے حضرت شاہ اہل اللہ صاحب برادر مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی ہین اسمین پہلے عقائد لکھے ہین اُسکے بعد مسائل فقہیہ متعلق نماز روزہ کو بیان کیا ہے اور خاتمہ مین نصائح دینیہ کا ذکر ہے۔ یہ کتاب قابل درس بالخصوص بچون کو ابتداءً پڑھانا نہایت

مناسب ہی اسکے مؤلف شاہ اہل اللہ صاحب [illegible] کو علم طب مین دستگاہ خاص حاصل تھی چنانچہ طب مین بھی آپ کے رسائل موجود ہین۔ کتاب چھپ بھی گئی ہی۔

حرف الحاء المہملۃ

حصر المسائل یہ کتاب فقہ مین ہی مصنف اس کے امام ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی حنفی فقیہ متوفی [illegible] ہجری ہین۔

حاوی الحصیری حنفیون کی بڑی مستند و معتبر کتاب ہی اسمین مشائخ کے بہت سے فتوے جمع کیے گئے ہین۔ مصنف اسکے امام محمد بن ابراہیم بن انوش حصیری حنفی متوفی [illegible] ہجری ہین۔ یہ حصیری شمس الائمہ سرخسی کے شاگرد رشید تھے ملا کاتب چلپی نے اسکی شان مین فرمایا ہی یرجع الیہ و یعتمد علیہ اسکی طرف رجوع کرنا اور اسپر اعتماد کرنا چاہیے۔ کذا فی کشف الظنون۔

الحاوی القدسی فقہ کی کتاب ہی مصنف نے اس کتاب کو تین قسم پر مرتب کیا ہی۔

پہلی قسم مین اصول دین کو بیان کیا ہی۔

دوسری قسم مین اصول فقہ کو بتلایا ہی۔

تیسری قسم مین مسائل فقہیہ کو ذکر کیا ہی اور اسمین ضروری مسائل بہت بیان کیے ہین مصنف اسکے قاضی جمال الدین احمد بن محمد نوح قابسی غزنوی حنفی متوفی [illegible] ہجری ہین اسکو قدسی اس لیے کہتے ہین کہ اسکو قدس (بیت المقدس) مین تصنیف کیا ہی۔

حاوی الزاہدی مصنف اسکے شیخ ابو الرجا نجم الدین مختار بن محمود زاہدی غزمینی حنفی معتزلی متوفی [illegible] ہجری ہین۔ یہ کتاب ایک جلد مین ہی اسکو اپنے اُستاد کی کتاب منیۃ الفقہاء سے مسائل انتخاب کرکے جمع کیا ہی۔ اور منیۃ الفقہا مین جو مسائل خوارزمی زبان مین تھے اُن کا ترجمہ عربی زبان مین اسمین کردیا ہی۔ اسکا نام حاوی مسائل الواقعات والمنیۃ رکھا ہی۔

حمایہ یہ وقایہ کی شرح ہی۔

حرف الخاء المنقوطہ

خزانۃ الاکمل یہ فقہ کی جامع کتاب چھ جلدون مین ہی اسکے مصنف ابو یعقوب یوسف بن علی بن محمد جرجانی حنفی نے اسکے دیباچہ مین بیان کیا ہی کہ یہ کتاب حنفیون کی مصنفات فقہیہ مسائل کو حاوی و محیط ہی اور سب کا حل اسمین ہی۔ اس کتاب کو اس طرز سے لکھا ہی کہ پہلے مسائل کافی کے پھر جامعین کے پھر زیادات کے پھر مجرد ابن زیاد اور مجرد کرخی اور شرح طحاوی اور عیون المسائل وغیرہ کے بالترتیب لکھے ہین ابتدائے تالیف اس کتاب کی بروز عید اضحی ۲۲ [illegible] ہجری مین ہوئی۔

خزانۃ الروایات اسکے مصنف قاضی جکن حنفی ہندی نے اس کتاب مین عام مسائل اور غریب روایتون کے جمع کرنے مین اپنی عمر صرف کردی ہی اور کتاب الصلوٰۃ سے اسکو اسواسطے شروع کیا کہ وہ اشرف العبادات ہی۔ مصنف رحمہ اللہ نے بڑی مشقت سے اسکو مرتب کیا ہی یہ کتاب ایک جلد مین ہی شروع اس کا یون ہی الحمد للہ الذی خلق الانسان و علمہ البیان۔ مصنف اسکے قصبہ کن کے

رہنے والے تھے جو گجرات کے علاقہ مین ہی۔ یہ کتاب کتب خانہ رامپور مین موجود ہی۔

خزانۃ الفقہ فقہ مین ایک مختصر کتاب کنز الدقائق کی طرح ہی مصنف اسکے امام ابو اللیث نصر بن محمد فقیہ سمرقندی حنفی متوفی ۳۷۳ھ ہجری ہین۔ یہ بھی کتب خانہ رامپور مین موجود ہی۔

خزانۃ المفتیین یہ کتاب فقہ کی بڑی ایک جلد مین ہی بڑی بڑی فقہ کی معتبر کتابون سے روایات متقدمین اور مختارات متاخرین بلا ذکر اختلاف کے اسمین جمع کیے گئے ہین ماخذ اسکا ہدایہ اور نہایہ اور قاضیخان اور خلاصہ اور ظہیریہ اور شرح طحاوی وغیرہا ہی۔ بماہ محرم ۷۳۳ھ ہجری مین یہ کتاب تالیف ہوئی ہی مصنف اسکے شیخ امام حسین بن محمد سمعانی حنفی ہین انھین حضرت کی تصنیف کتاب شافی شرح کافی بھی ہی۔ یہ پوری کتاب ۷۶۳ھ ہجری کی لکھی ایک ہزار صفحے کی عالمگیر کے کتب خانہ کی اِسوقت کتب خانہ ریاست رامپور مین موجود ہی۔ اور اُسپر عالمگیر بادشاہ کی مُہر بھی ثبت ہی۔

خزانۃ الواقعات یہ فقہ کی معتبر کتاب ہی۔ کتاب خلاصہ کا یہ بھی ماخذ ہی مصنف اسکے شیخ امام افتخار الدین طاہر بن احمد بخاری حنفی متوفی ۵۴۲ھ ہجری ہین یہ حضرت خلاصۃ الفتاوے اور خزانۃ الفتاوے کے مؤلف ہین۔

خزانۃ الواقعات یہ بھی فقہ کی ایک مختصر اور مشہور کتاب ہی جس کو واقعات ناطفی کہتے ہین۔ مصنف اسکے شیخ احمد بن محمد بن عمر ناطفی حنفی متوفی ۴۴۶ھ ہجری ہین۔

الخصال مصنف اس کے ابو درطرسوسی ہین اس نام کی فقہ کی کتاب

شافعیون اور مالکیون کے مذہب کی بھی ہی اسکے شروع مین کچھ اصول کے مسائل بھی ذکر ہین اور اسکا نام مصنف نے الاقسام والخصال رکھا ہی۔

خصائل یہ بہت بڑی کتاب فقہ کی تصنیف نجم الدین عمر بن محمد نسفی حنفی متوفی ۵۳۷ھ ہجری کی ہی اور خصائل خصلۃ کی جمع ہی جسکے معنی گوشت کے بڑے ٹکڑے کے ہین جیسا کہ قاموس مین ہی۔ یعنے اس کتاب مین بڑے بڑے معرکۃ الآرا مسائل لکھے ہین۔

خزانۃ الفتاوی اسکے مصنف امام افتخار الدین طاہر بن احمد بن عبد الرشید بخاری متوفی ۵۴۲ھ ہجری ہین۔

خلاصۃ المفتی فقہ کی کتاب ہی مصنف اسکے امام سید ناصر الدین ابو القاسم بن یوسف سمرقندی حنفی ہین۔

خلاصۃ الدلائل فی تنقیح المسائل یہ مختصر قدوری کی شرح ہی یہ مختصر سی شرح بڑی مفید ہی۔ اسپر ابن صبیح نے تین حاشیے لکھے ہین۔

حرف الدال المہملۃ

الدُرُّ المختار یہ ایک جلد ضخیم شرح تنویر الابصار کی ہی اُسکے مصنف علامہ محمد علاء الدین حصکفی مفتی شام ہین اور یہ مصنف علامہ صاحب بحر الرائق کے شاگردون مین ہین۔ شیخ خیر الدین رملی صاحب فتاوے نے جو آپکے اُستاد ہین آپ کی سند مین آپکی بہت ہی تعریف لکھی ہی اور یہ اقرار کیا ہی کہ آخر مین مین نے بھی اُن سے حدیث پڑھی ہی (۶۳) سال کی عمر مین ۱۰ ماہ شوال ۱۰۸۸ھ ہجری مین آپ کا انتقال ہوا۔

شیخ مقبول تاریخ وفات ہے۔ اس کتاب کا حاشیہ علامہ شہاب الدین سید احمد طحطاوی متوفی ۱۲۳۱ھ ہجری نے چار جلدون مین لکھا ہے اور مطبوعۂ بولاق مصر قاہرہ [illegible] ہجری مین چھپا تھا کتب خانۂ ریاست رام پور مین موجود ہے اور نیز علامہ محقق شامی ۱۲۵۲ محمد امین بن عمر معروف بابن عابدین شامی متوفی ۱۲۵۲ھ ہجری نے چھ جلدون مین لکھا ہے جو کئی بار مصر اور ہند مین چھپ چکا ہے اور اسکا تکملہ شامی کے بیٹے نے ایک مجلد کلان مین لکھا ہے اور راقم الحروف کے پاس مطبوعہ ایک نسخہ موجود بھی ہے۔ علامہ شامی جزاہ اللہ خیرا و شکر سعیہ نے بڑی نفیس تحقیق سے یہ حاشیہ لکھا ہے۔

در الکنوز مصنف اسکے علامہ فقیہ حسن بن عمار بن علی شرنبلالی حنفی متوفی ۱۰۶۹ھ ہجری ہین اس رسالے مین شرنبلالی نے شروط تکبیر تحریمہ اور نماز کے چالیس فرضون کو بڑی حسن و خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے جو اور کسی رسالے مین ایک جا جمع نہین کیے گئے اور واجبات اور سنن نماز کے متعلق بھی اچھی تحقیق کی ہے اور امامت کے شروط اور اقتدا کے قواعد کو بھی بیان کیا ہے۔

تحقیق لفظ شُرُنبُلالی۔ بضم شین و را و سکون نون و ضم باے موحدہ یہ نسبت خلاف قیاس شبرا بلولہ شہر کی طرف ہے جو ملک مصر مین واقع ہے اور موافق قیاس کے شبرا بلولی ہوتا تھا کذا فی خُلاصۃ الاثر اور علامۂ طحطاوی نے حاشیۂ مراقی الفلاح مین لکھا ہے کہ یہ نسبت شبرا بلول شہر کی طرف ہے جیسا کہ خود مصنف نے در الکنوز کے اخیر مین لکھا ہے۔

دستور القضاۃ یہ فقہ کی کتاب قلمی عربی عبارت مین ایک سو ورق کی ہے۔ اس کتاب مین بائیس باب ہین۔ اسکے مصنف کا نام صدر بن رشید بن

صدر تبریزی ہے۔ اسکا شروع یون ہے الحمد لله الذی اعاننی علی جمیع المسائل یہ کتاب مولانا سخاوت علی جونپوری کے کتب خانے مین موجود ہے۔

درر البحار الزاہرۃ یہ فقہ مین ایک منظومہ ابن عینی حنفی کی تصنیف سے چار ہزار ایک سو چھپن بیت مین ہے شروع اسکا یون ہے بدأت ببسم الله نظما تقولا پھر خود مصنف نے اسکی شرح بھی لکھدی ہے شرح کا شروع یون ہے احمد الله سُبحانہٗ و تعالیٰ واشکرہ علی نعمہ العظام اسکا زبانی یاد کرلینا مفتی کو ضروری ہے مگر یہ کتاب ملتی نہین ہے۔

درر البحار یہ ایک فقہ کا مختصر متن مشہور ہے شروع اسکا یون ہے الحمد لله الذی فقہ قلوب المؤمنین مصنف اسکے شیخ شمس الدین ابو عبد الله محمد ابن یوسف بن الیاس قونوی دمشقی حنفی متوفی ۷۸۸ھ ہجری ہین۔ یہ متن ایمۂ اربعہ کے مذاہب کا حاوی ہے۔ اسکی تصنیف سے اواخر ماہ جمادی الاولی ۷۴۳ھ ہجری مین مصنف فارغ ہوئے ڈیڑھ ماہ تک اسکی تصنیف مین مصنف مشغول رہے اس متن کی پانچ شرحین ہین۔

ایک شرح زین الدین ابو عبد الرحمٰن بن ابو بکر عینی حنفی متوفی ۸۹۳ھ ہجری کی ہے۔

دوسری شرح عبد الوہاب بن احمد (ابن وہبان) صاحب منظوم وہبانیہ متوفی ۷۶۸ھ ہجری کی ہے۔

تیسری شرح شیخ شمس الدین محمد بن محمد بن محمود بخاری کی ہے اور اسکا نام غرر الاذکار رکھا ہے۔

چوتھی شرح کئی جلدون مین مصنف علام کی زندگی ہی مین شہاب الدین احمد بن

محمد بن خضر متوفی ۸۰۰ھ ہجری نے لکھی ہے۔

پانچوین شرح شیخ زین الدین قاسم بن قطلوبغا حنفی متوفی ۸۷۹ھ ہجری کی ہے اور اس متن کو نظم مین ابن المحاسن حسام الدین رہاوی نے کیا ہے اور اُسکا نام البحار الزاخرۃ رکھا ہے۔ اس کتاب کی جہان تک تعریف کیجائے کم ہے کہ اکابر علما کی منظور نظر ہے۔

درر الحکام فی شرح غرر الاحکام اسی کو درر مولانا خسرو کہتے ہین اور درر فقہ کی مشہور کتاب ہے اور یہ کتاب راقم الحروف کے پاس بھی موجود ہے یہ کتاب استنبول مین دو جلدون مین چھپ بھی گئی ہے اسکے مصنف ملا محمد بن فرامرز مشہور ملا خسرو متوفی ۸۸۵ھ ہجری ہین یہ کتاب ۸۸۳ھ ہجری مین تصنیف ہوئی ہے۔ اس کتاب پر مولانا حسن بن عمار مصری شرنبلالی نے حواشی لکھے ہین جو درر حاشیہ پر چھپے ہوئے موجود ہین حاشیہ مین شرنبلالی نے مسائل شرح کو خوب بسط و تحقیق کے ساتھ ذکر کر دیا ہے اور مفتیون کے بڑے کام کی یہ کتاب ہے۔

حرف الذال المنقوطہ

ذخیرۃ الفتاوی اسی کو ذخیرۂ برہانیہ بھی کہتے ہین۔ یہ فقہ مین بہت مستند کتاب ہے اور اس مجموعہ کا نام مصنف نے الذخیرۃ رکھا ہے اسکا ذکر فتاوے مین کیا جائے گا انشاء اللہ تعالی۔

الذخائر الاشرفیہ فی الالغاز الحنفیہ بطور چیستان کے مسائل فقہیہ ہین اور حل تعری بھی ہے اس کتاب کی تعریف مین اسی قدر کہنا کافی ہے کہ اسکے مصنف علامہ عبد الرحمن بن محمد بن شحنہ حنفی متوفی ۹۲۱ھ ہجری ہین۔ اور ابن نجیم مصری نے

اشباہ و نظائر کے فن رابع مین اسکا مضمون انتخاب کرکے مندرج کیا ہے اور راقم الحروف کے پاس یہ عمدہ کتاب طائی علی الکنز کے حاشیہ پر موجود ہے۔ راقم الحروف کا ارادہ اسکو اردو زبان مین کرنے کا ہے۔ خداوند کریم اسکی توفیق عنایت فرمائے تاکہ اسکا نفع تام عام ہو۔ وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ۔

ذخیرۃ الملوک یہ تصوف کی کتاب فارسی زبان مین خوشخط لکھی ہوئی ایک بڑی جلد مولانا سخاوت علی جونپوری کے کتب خانے مین موجود ہے۔ اس کتاب مین دس باب ہین۔ اسکے مصنف کا نام میر سید علی بن شہاب ہمدانی ہے۔

ذخیرۃ العقبی یہ حاشیہ اخی چلپی علامہ یوسف کا شرح وقایہ پر ہے اسکا حال وقایہ کے بیان مین دیکھنا چاہیے۔ مصنف محشی نے اس حاشیہ کو دس برس مین لکھا ہے۔

ذخر المتاہلین والنساء فی تعریف الاطہار والدماء اسکی تعریف مین اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ اسکے مصنف علامہ محقق مولانا برکلی رومی حنفی مولانا فاضل محمد بن پیر علی متوفی ۹۸۱ھ ہجری ہین اسکا شروع یون ہے الحمد للہ الذی جعل الرجال علی النساء قوامین۔ مصنف نے اس کتاب کو آٹھوین ذی الحجہ ۹۷۹ھ ہجری مین ختم کیا ہے۔

اس کتاب مین مسائل حیض اور حکم جنابت اور حدث اور اعذار شرعیہ کا بیان ہے اسمین ایک مقدمہ اور چھ فصل اور ایک تذنیب ہے مقدمہ مین دو نوع ہین۔ نوع اول مین ان الفاظ کے معانی اور تفسیر ہین جو اس بارہ مین مستعمل ہین۔ نوع دوم مین قواعد کلیہ کا بیان ہے۔ فصل اول مین دماء ثلثہ کی ابتدائی حالت کا بیان ہے۔ اور فصل دوم مین مبتدءہ اور معتادہ عورت کا بیان ہے۔ اور فصل سوم مین انقطاع حیض کا بیان ہے۔ اور فصل چہارم مین استحاضہ کا بیان ہے۔ اور فصل پنجم مین نفاس کا بیان ہے۔ اور فصل ششم مین احکام شرعیہ کا

اور اس زیادات کے ابواب ایسے مرتب نہین ہین کہ امام محمد نے امام ابو یوسف کے درس مین جانا ترک کر دیا تھا۔ جن مضامین کی تقریر بطریق املا ابو یوسف نے کی تھی انکو امام محمد نے جمع کر کے اور مسائل اُن پر بڑھا دیے اور اس زیادات کو کتاب الحیل بھی کہتے ہین۔

زیادات الزیادات یہ بھی امام محمد کی تصنیف سے ہے زیادات کی تصنیف کرنے کے بعد اُن کو پھر اور بہت سے ایسے مسائل یاد آئے جنکو زیادات کے لکھنے کے وقت بھول گئے تھے پھر اُن کو لکھکر سات بابون پر مرتب کیا۔

ذکرِ شراحِ زیادات

زیاداتِ امام محمد صاحب کی شرح امام قاضی خان حسن بن منصور بن محمود اوزجندی متوفی ۵۹۲ ہجری نے کی ہے۔ اور ابو حفص سراج الدین عمر بن اسحق ہندی متوفی ۷۷۳ ہجری نے بھی شرح کی ہے۔ اور یہ شرح ناتمام رہگئی تھی۔ اور حاکم شہید نے بھی زیادات کی شرح لکھی ہے جیسا کہ ابن نجیم نے بحر رائق کی کتاب الدعوی مین ذکر کیا ہے۔ اور شمس الائمہ بزدوی نے بھی زیادات کی شرح لکھی ہے اور امام ابو القاسم احمد بن محمد بن عمر عتابی متوفی ۵۸۶ ہجری نے بہت نفیس شرح لکھی ہے اور انھون نے خود بھی ایک کتاب بنام زیادات تصنیف کی ہے۔ اور فتاوے عتابیہ بھی اِن کا یادگار ہے

زاد المسافر یہ فقہ کی کتاب فتاوے تاتارخانیہ کے نام سے مشہور ہے مصنف اسکے جناب فقیہ عالم بن علا حنفی متوفی ۷۸۶ ہجری ہین۔

زاد الفقیر یہ فقہ مین ایک مختصر متن ابن ہمام کی تصنیف سے ہے۔ ابن ہمام کا

نام کمال الدین محمد بن عبد الواحد متوفی ۸۶۱ ہجری ہے اور اس متن کی شرح صاحب تنویر الابصار محمد بن عبد اللہ تمرتاشی متوفی ۱۰۰۴ ہجری نے کی ہے اِن کے سوا اور بھی عالمون نے اسکی شرحین لکھی ہین۔

زینة المصلی مؤلف اسکے حضرت والد ماجد مولانا کرامت علی جونپوری مرحوم و مغفور متوفی ۱۲۹۰ ہجری ہین۔ اِس کتاب مین نمازون کے سنن و آداب کا بزبان اردو مفصل ذکر ہے اور ہر نمازون کی نیت کا بیان بھی جدا جدا ہے۔ نمازیون اور کم استعداد والے کے واسطے یہ چھوٹی سی کتاب مثل رہبر کامل کے ہے۔ یہ کتاب نہایت ہی مفید اور معتبر ہے کلکتہ و دیگر مطابع مین یہ کتاب چھپ بھی گئی ہے۔

زبدة المناسک مصنفہ مولانا حاجی رشید احمد صاحب محدث گنگوہی ہے۔ اسمین بزبان اُردو عام فہم حج کے احکام و مسائل شامی اور فتح القدیر اور فتاوے عالمگیری سے لکھے ہین۔ یہ کتاب (۹۲) صفحون کی بہت مفید اور مختصر کتاب ہے۔

حرف السین المہملة

السیر الکبیر یہ امام محمد صاحب کی اخیر تصنیف ہے عراق کے سفر سے مراجعت کرنے کے بعد اس کتاب کو تصنیف کیا اسمین امام ابو یوسف کا کہین صراحةً ذکر نہین کیا اس کتاب کی تصنیف کے قبل اِن دونون صاحبون مین کچھ شکر رنجی ہو چکی تھی۔ اور جہان کہین امام ابو یوسف کی روایت کی حاجت معلوم ہوئی وہان بطریق کنایہ اخبرنی الثقة کر کے ذکر کیا ہے اور مراد ثقہ سے ابو یوسف ہین۔ اِسکی تصنیف کا یہ سبب ہوا کہ اوزاعی نے امام محمد کی سیر صغیر کو دیکھکر کہا کہ یہ کسکی تصنیف ہے

اس کے علاوہ شیخ عبدالحئی نے حاشیہ ہدایہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے نمازِ عید میں بھی تیمم کر کے مل جانا لکھا ہے بشرطیکہ نماز کے فوت کا خطرہ ہو چنانچہ فرمایا

ونقل ابن عمر فی صلوۃ العید مثلہ یعنی نمازِ عید میں اسی طرح عبداللہ بن عمر سے منقول ہے۔

معلوم ہوا کہ یہ صحابہ کرام سے ثابت ہے اور اس کے خلاف کوئی صحیح حدیث نہیں ملتی - جن احادیث میں لاصلوۃ الا بطہور آیا ہے وہ اس کے خلاف نہیں ہیں کیوں کہ تیمم بھی طہور ہی تو ہے۔

اعتراض غلیظ نجاست مثلاً ناپاک خون، پیشاب، شراب، مرغ کی بیٹ اور گدھے کا پیشاب وغیرہ کپڑے یا جسم پر بقدر درہم لگا ہوا ہو، تو بھی نماز ہو جائے گی

جواب بے شک فقہاء علیہم الرحمہ نے ایسا لکھا ہے لیکن یہ معافی بہ نسبت صحتِ نماز ہے نہ بہ نسبت گناہ کے۔ یعنی اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایسا کرنے والے کو گناہ بھی نہیں۔ خود فقہاء علیہم الرحمہ نے تصریح فرمائی ہے کہ ایسا کرنا مکروہ تحریمہ ہے

درِ مختار میں ہے؛

عفا الشارع عن قدر درھم وان کرہ تحریما فیجب غسلہ (در مختار)

شارع نے قدرِ درہم معاف کیا ہے اگرچہ مکروہ تحریمہ ہے۔ پس اس کا دھونا واجب ہے۔

معلوم ہوا کہ جس کپڑے کو بقدر درہم نجاست لگی ہو گی - اس میں نماز پڑھنا ہمارے

نزدیک مکروہ تحریمہ ہے - اس کا دھونا واجب اور نماز کا اعادہ واجب ہے۔

کما قال الشیخ عبدالحئی لکھنوی فی عمدۃ الرعایۃ ص ۱۵۰ ج ۱ -

اشار الی ان العفو عنہ بالنسبۃ الی صحۃ الصلوۃ بہ فلا ینافی الاثم -

کہ یہ معافی بہ نسبت صحت نماز ہے نہ یہ کہ اس کو گناہ نہیں۔

اور یہ اجازت ہی اس صورت میں ہے کہ دھونے کے لیے پانی یا دوسرا پاک کپڑا نہ ملے - اگر پانی میسر ہے اور وقت کی گنجائش بھی ہے تو اسے دھو لینا چاہیئے۔

چنانچہ فتاوی غیاثیہ ص ۱۳ میں ہے:

دخل فی الصلوۃ فرای فی ثوبہ نجاسۃ اقل من قدر الدرھم وکان فی الوقت سعۃ فالافضل ان یقطع او یغسل الثوب ویستقبلھا فی جماعۃ اخری وان فاتتہ ھذہ لیکون مؤدیا فرضہ علی الجواز بیقین فان کان عادما للماء اولم یکن فی الوقت سعۃ اولا یجد جماعۃ اخری مضی علیہا، ھو الصحیح۔

یعنی نماز شروع کی تو دیکھا کہ کپڑے میں قدرِ درہم سے کم نجاست ہے اور وقت میں فراخی ہے تو افضل یہ ہے کہ نماز قطع کر کے کپڑا دھو ڈالے اور دوسری جماعت میں نئے سرے سے شروع کرے اگرچہ یہ جماعت اس کی فوت بھی کیوں نہ ہو جائے - تاکہ اس کے فرض یقیناً ادا ہو جائیں اور اگر پانی نہیں یا وقت میں وسعت نہیں یا دوسری جماعت ملنے کی امید نہیں تو اسی کے ساتھ نماز پڑھ لے۔

طحطاوی فرماتے ہیں؛

المراد عفا عن الفساد به والا فكراهة التحريم باقية اجماعا ان بلغت الدرهم و تنزيها ان لم تبلغ ۔

(طحطاوی علی مراقی الفلاح ص۹۰)

یعنی عفو سے مراد ہے کہ نماز فاسد نہیں ورنہ کراہت تحریمی اجماعاً باقی رہتی ہے اگر درہم کو نجاست پہنچے اگر درہم سے کم ہو تو کراہت تنزیہی رہتی ہے۔

معلوم ہوا کہ اگر بقدرِ درہم نجاست کے ساتھ نماز پڑھے گا تو نماز مکروہ تحریمی ہوگی۔ جس کا اعادہ واجب اور کپڑے کا دھونا واجب ہے۔

پس دیانت کا تقاضا تو یہ تھا کہ معترض ان تمام باتوں کو بھی لکھتا پھر اعتراض کرتا تاکہ ناظرین کو اصل مذہب کا پتہ لگ جاتا۔ مگر یہاں تو عوام کو صرف مغالطہ میں ڈال کر مذہب حنفی سے بیگانہ کرنا مقصود تھا۔ دیانت سے کیا کام؟ جب اصل مسئلہ معلوم کر چکے تو اس معافی کا ماخذ بھی معلوم کر لینا چاہیئے۔ یہ معافی فقہاء نے استنجاء بالاحجار سے اخذ کی ہے کیونکہ ظاہر ہے پتھر ڈھیلے مزیل نجاست نہیں ہیں بلکہ مجفف اور منشف ہیں تو موضع غائط کا نجس ہونا شریعت نے نماز کے لیے معاف کیا ہے۔ اور وہ قدرِ درہم ہوتا ہے۔ اس لیے فقہاء نے نماز کے لیے بقدر درہم معاف لکھا ہے۔

نووی شرح صحیح مسلم میں حدیث اذا استیقظ احدکم من منامہ کے بعض فوائد میں سے لکھتے ہیں:

منها ان موضع الاستنجاء لا يطهر بالاحجار بل يبقى نجسا معفوا عنه فى حق الصلوة (نووی ص۱۳۶)

یعنی بعض فوائد میں سے یہ ہے کہ استنجاء کی جگہ پتھروں سے پاک نہیں ہوتی بلکہ نجس رہتی ہے جو نماز کے حق میں معاف ہے۔

اسی طرح حافظ ابن حجر فتح الباری پ۱ میں لکھتے ہیں ہدایہ شریف میں ہے:

قدرناه بقدر الدرهم اخذا عن موضع الاستنجاء (ص۵۸)

کہ قلیل نجاست جو کہ عفو ہے ہم نے اس کا اندازہ بقدر درہم رکھا اور اس کا ماخذ استنجاء کی جگہ (کا معاف ہونا ہے)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قال فى شرح المنية ان القليل عفو اجماعا اذ الاستنجاء بالحجر كاف بالاجماع وهو لا يستاصل النجاسة والتقدير بالدرهم مروى عن عمر وعلى وابن مسعود وهو مما لا يعرف بالرائ فيحمل على السماع اه وفى الحلية التقدير بالدرهم وقع على سبيل الكناية عن موضع خروج الحدث من الدبر كما افاده ابراهيم النخعى بقوله انهم استكرهوا ذكر المقاعد فى مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم ويعضده ما ذكره المشائخ عن عمر انه سئل عن القليل من النجاسة فى الثوب فقال اذا كان مثل ظفرى هذا لا يمنع جواز الصلوة قالوا وظفره كان قريبا من كفنا اه (شامی ص۲۳۱ ج اول)

شرح منیۃ میں کہا ہے کہ نجاست قلیل اجماعاً معاف ہے کیوں کہ پتھروں سے استنجاء کرنا بالاجماع کافی ہے اور وہ نجاست کو بالکل ختم نہیں کرتا۔ اور درہم کا اندازہ حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے تاکہ اس میں رائے کا دخل نہیں اس لیے سماع پر محمول ہوگا۔ اور حلیہ میں ہے کہ درہم کا اندازہ بطور کنایہ ہے دبر سے جیسے کہ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ لوگوں نے اپنی مجالس میں مقاعد کا ذکر برا سمجھا تو کنایۃً درہم سے

تعبیر کیا۔ اور اسی کی تائید کرتا ہے جو مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر سے جب قلیل نجاست کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا جب میرے ناخن کے مثل ہو تو نماز کے جواز کو منع نہیں کرتا۔ کہتے ہیں کہ آپ کا ناخن ہماری ہتھیلی (کے مقعر) کے برابر تھا۔

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہ قدر درہم بھی صحابہ سے مروی ہے۔ وللہ الحمد۔

اعتراض نجاست خفیف ہو اور اس سے کپڑا نجس ہو گیا ہو۔ اگر چوتھے حصہ سے کم ہو تو اس کو پہن کر نماز پڑھنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہی ہے۔

جواب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نجاست مغلظہ وہ ہے جس کی نجاست میں نص وارد ہو اور اس کے معارض کوئی نص نہ ہو۔

نجاست مخففہ وہ ہے جس کے معارضہ میں کوئی نص ہو۔

علامہ شامی صہ ۲۳۲ ج اول میں فرماتے ہیں:

اعلم ان المغلظ من النجاسة عند الامام ماورد فیہ نص لم یعارض بنص اخر فان عورض بنص اخر فمخفف کبول مایؤکل لحمه

جانیئے کہ جس میں نص بلا معارضہ وارد ہو وہ نجاست مغلظہ ہے۔ اور جس میں دوسری نص معارض ہو وہ مخففہ ہے جیسے حلال جانوروں کا بول۔

علامہ طحطاوی حاشیہ مراقی الفلاح صہ ۸۰ میں فرماتے ہیں:

ان الامام رضی اللہ عنہ قال ماتوافقت علی نجاسة الادلة

فمغلظ سواء اختلفت فیہ العلماء وکان فیہ بلوی ام لا والا فہو مخفف

امام رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جس چیز کی نجاست پر ادلہ متفق ہوں وہ مغلظ ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہو یا نہ ہو اور عموم بلوی ہو یا نہ ہو اور جس چیز کی نجاست پر دلائل متفق نہیں وہ مخفف ہے۔

معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک نجاست خفیفہ وہ ہے جس کی نجاست اور طہارت میں دلائل کا تعارض ہو۔ یعنی بعض دلائل سے اس شے کا نجس ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض سے پاک ہونا۔

چند مثالیں

حلال جانوروں کے بول کا بعض روایات سے پاک ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ حدیث عرنیین جن کو حضورؐ نے اونٹ کا بول پینے کی اجازت فرمائی اور حدیث حسن بصری جس میں انہوں نے فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حج تمتع سے روکنے کا ارادہ کیا تو ابی ابن کعب نے فرمایا لیس ذالک لک کہ تمہیں روکنے کا حق نہیں۔ کیوں کہ ہم نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمتع کیا۔

حضرت عمرؓ نے حبرہ کے حلوں سے منع کرنے کا ارادہ کیا۔ اس لیے کہ وہ بول (ماکول اللحم) سے رنگے جاتے تھے تو ابی ابن کعب نے فرمایا:

لیس ذالک لک قد لبسهن النبی ولبسناهن فی عهده

کہ اس کے روکنے کا آپ کو حق نہیں پہنچتا۔ ان حلوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہنا اور آپ کے عہد مبارک میں ہم نے بھی پہنا۔

اس حدیث کو امام احمد نے مسند ابی ابن کعب میں روایت کیا۔ نیز حدیث جابر و براء ابن عا

کے مطابق حلال جانوروں کے بول میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن بعض روایات سے ناپاک ثابت ہوتا ہے۔

چونکہ مجتہد (امام اعظم) کی نظر میں اختلاف اور تعارض کے باعث ایقان حاصل نہ ہوا۔ اس لیے آپ نے اس کو نجاستِ خفیفہ فرمایا اور نجاست خفیفہ کے ساتھ بھی نماز پڑھنا مکروہ فرمایا۔ اگرچہ ربع سے کم ہو۔

ابن ہمام فتح القدیر ص ۱۸۱ ج ۱ میں فرماتے ہیں:

والصلوٰۃ مکروھۃ مع مالا یمنع

کہ (جس قدر نجاست معاف ہے) اس کے ساتھ بھی نماز پڑھنا مکروہ ہے بلکہ زیادہ لگ جانے سے تو امام اعظم اعادہ نماز کا حکم فرماتے ہیں۔

چنانچہ آثار امام محمد ص ۱۵ میں ہے:

وکان ابو حنیفۃ یکرھہ وکان یقول اذا وقع فی وضوء افسد الوضوء وان اصاب الثوب منه شیئ ثم صلی فیه اعاد الصلوٰۃ۔

امام ابوحنیفہ (ابوالِ بہائم) کو مکروہ گردانتے تھے۔ اور فرمایا کرتے تھے کہ اگر وضوء کے پانی میں (بہائم کے بول میں سے کچھ) گر جائے تو وضوء کو فاسد کر دے گا۔ اگر اس میں سے زیادہ کپڑے کو لگے اور کوئی شخص اس میں نماز پڑھے تو چاہیئے کہ نماز کا اعادہ کرے۔

معلوم ہوا کہ نجس خفیف جب کہ زیادہ لگ جائے تو امام صاحب کے نزدیک نماز دہرانا ضروری ہے۔ اور بہت کا اندازہ ربع کپڑے یا بدن کے اس حصہ کا ہے جس کو نجاست لگی ہے۔ اگر آستین کو لگی ہے تو آستین کا ربع، دامن پر ہے تو دامن کا ربع مراد ہے۔ اور اسی پر اکثر مشائخ علیہم الرحمہ کا فتویٰ ہے۔ علامہ شامی نے تحفہ محیط مجتبیٰ اور سراج سے

اسی کی تصحیح نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ "درحقیقت اسی پر فتویٰ ہے"۔ معلوم ہوا کہ ربع کل کپڑے کا مراد نہیں۔ فتویٰ اسی پر ہے کہ ربع اس حصے کا مراد ہے جس پر نجاستِ خفیفہ لگی ہے۔ چونکہ چوتھائی کو بعض احکام میں کل کا حکم ہے۔ اس لیے کپڑے یا بدن کے چوتھائی کو حضرت امام صاحب نے کل کا حکم دیا ہے۔

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ ایسی نجاست جس پر نصوص متفق نہیں، اگر کپڑے پر کپڑے کے اس حصہ کی چوتھائی سے کم لگے تو نماز میں معلوم ہو جانے پر نماز کو اس صورت میں توڑا جائے گا۔ جب کہ فوت جماعت یا فوتِ وقت کا خوف ہو گا۔ اندریں صورت کپڑے کو دھو کر دوبارہ نماز ادا کی جائے گی۔ اگر اسی کپڑے سے نماز ادا کی گئی تو مکروہ ہوگی۔ مگر ادا ہو جائے گی۔ اور وہ بھی اس تقدیر پر کہ دوسرا جامۂ طاہر میسر نہ ہو۔

(دیکھو کشف الاقتباس صدیق حسن ص ۲۶۸)

اب فرمایئے! کہ اس مسئلہ پر کیا اعتراض ہے؟ اور کس آیت یا حدیث کے برخلاف ہے؟ وہابیوں کے نزدیک اگر سارا کپڑا نجاستِ خفیفہ سے تر ہو تو بھی نماز ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک تو نہ صرف حلال جانوروں کا بلکہ حرام جانوروں کا بول بھی پاک ہے۔ چنانچہ وحید الزمان نزل الابرار جلد اول ص ۴۹ میں لکھتا ہے:

وکذالک الخمر وبول مایوکل لحمہ ومالا یؤکل لحمہ من الحیوانات۔

اور اسی طرح شراب، حلال حیوانات اور حرام حیوانات کا بول بھی پاک ہے۔

شوکانی اور بہیہ میں لکھا ہے:

فیما عدا ذالک خلاف والاصل الطھارۃ

(انسان کے پاخانہ اور بول۔ کتے کے لعاب، لید، خون، حیض اور خنزیر کے گوشت) کے ماسوا (کے نجس ہونے میں) اختلاف ہے اور اصل طہارت ہے۔

محی الدین غیر مقلد لاہوری نے بلاغ المبین کے صہ ۳۲ میں لکھا ہے،

کہا بخاری نے کہ آنحضرت نے آدمیوں کے پیشاب کے سوا کسی چیز کے دھونے کا حکم نہیں دیا۔

اسی طرح صدیق حسن نے بھی لکھا ہے:

پس جب معترض کے اکابر کے ہاں حلال اور حرام جانوروں کا بول پاک ہے اور پاک شے سے اگر سارا کپڑا بھیگا ہوا ہو تو بھی نماز کا مانع نہیں۔ پھر وہ کس منہ کے ساتھ امام اعظم کے مسئلہ پر اعتراض کر رہا ہے؟

ان کے نزدیک تو نجاست غلیظہ سے بھی کپڑا اگر تر ہو تو نماز ہو جاتی ہے چنانچہ صحیح بخاری میں تعلیقاً آیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاع میں ایک شخص کو تیر لگا اور خون جاری ہو گیا۔ اسی حالت میں وہ نماز پڑھتا رہا۔ خون کا جاری ہونا، ظاہر ہے کہ کپڑے اور بدن کو تر کر دیتا ہے۔ خون نجاستِ غلیظہ ہے۔ اس کے باوجود ایک صحابی کا نماز پڑھتے رہنا ثابت ہوا اور وہ بھی صحیح بخاری سے۔ پھر امام صاحب پر اعتراض کرتے ہوئے کچھ تو شرم چاہیے، افسوس کہ معترض کو اپنی آنکھ کا شہتیر نظر نہ آیا لیکن دوسروں کے تنکے کو پہاڑ سمجھ رہا ہے۔

اعتراض حرام پرندوں کی بیٹ کپڑے پر اگر ہتھیلی کی چوڑائی سے بھی زیادہ لگی ہوئی ہو پھر بھی نماز ہو جائے گی۔

جواب حرام جانوروں کی بیٹ امام صاحب کے نزدیک نجاست مخففہ ہے اس لیے قدر درہم سے زیادہ لگ جانے پر بھی نماز ہو جائے گی۔ اگر معترض کے پاس اس کے مغلظ ہونے اور اس کے لگ جانے سے نماز ناجائز ہونے کی دلیل ہے تو پیش کرے۔ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو آئمہ مجتہدین پر بے جا طعن سے توبہ لازم ہے۔

سُنیے! فقہا علیہم الرحمہ نے ایک اصول لکھا ہے جو قرآن و حدیث سے مستنبط ہے۔ وہ یہ ہے المشقة تجلب التيسير کہ مشقت آسانی کو کھینچتی ہے۔ یعنی تکلیف اور مشقت کے وقت شرعاً تخفیف ہو جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

يريد الله بكم اليُسر ولا يريد العُسر

اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے تنگی کا نہیں

اور فرمایا:

ما جعل عليكم في الدين من حرج

یعنی اللہ تعالیٰ نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں کی

حدیث پاک میں ہے:

احب الدين الى الله الحنيفة السمحة (رواہ بخاری تعلیقاً)

اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ ترین دین، سہولت پر مبنی دین حنیف ہے۔

اور بخاری شریف میں مرفوعاً آیا ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا:

الدين يُسر "دین آسان ہے"

حافظ ابن حجر فتح الباری پ۱ میں لکھتے ہیں:

وقد يستفاد من هذه الاشارة الى الاخذ بالرُخصة الشرعية

اس حدیث میں یہ اشارہ مستفاد ہے کہ رخصت شرعیہ پر عمل کرنا درست ہے،

اشباہ والنظائر کے صہ ۹۶ میں لکھا ہے:

کہ عبادات میں اسباب تخفیف سات ہیں سفر، مرض، جبر، نسیان جہل، عسر اور عموم بلوے،

معلوم ہوا کہ عموم بلویٰ اور عسر بھی اسباب تخفیف میں سے ہیں۔ اس کی مثال میں صاحب اشباہ والنظائر فرماتے ہیں:

کالصلوٰۃ مع النجاسۃ المعفو عنها کما دون ربع الثوب من مخففة و قدر الدرهم من المغلظة

جیسے نماز اس نجاست کے ساتھ جو معاف ہے۔ یعنی نجاست مخففہ سے ربع ثوب سے کم اور نجاست مغلظہ سے قدر درہم کے ساتھ۔

اعتراض ایک شخص عربی میں اچھی طرح پڑھ سکتا ہے۔ اس کے باوجود قرآن شریف کے بعد فارسی میں معنی پڑھتا ہے۔ قرآن شریف نہیں پڑھتا۔ اللہ اکبر کے بدلے بھی اس کا ترجمہ فارسی میں پڑھ لیتا ہے۔ تو اس کی نماز جائز ہے۔

جواب افسوس کہ معترض کو تعصب نے اندھا کر دیا کہ اس کو ہدایہ شریف کی یہ عبارت نظر نہ آئی جو اس کے آگے لکھی ہے:

ویروی رجوعه فی اصل المسئلة الی قولهما وعلیه الاعتماد (هدایه ص[illegible])

امام اعظم کا اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کی جانب رجوع مروی ہے اور اسی پر اعتماد (فتویٰ) ہے۔

درمختار میں بھی اسی پر فتویٰ لکھا ہوا ہے۔

پس جس مسئلہ میں امام صاحب کا رجوع ثابت ہے اور فقہاء نے تصریح بھی کی اور فقہاء کا اس پر فتویٰ بھی نہ ہو اس کو ذکر کر کے طعن کرنا، تعصب نہیں تو اور کیا ہے! جب خود صاحب ہدایہ نے اور دیگر فقہاء علیہم الرحمہ نے تصریح فرما دی کہ قرآن کے معنی ہی نماز میں پڑھنے سے نماز جائز نہیں۔ امام صاحب نے اپنے پہلے قولِ جواز سے رجوع فرما لیا ہے۔ تو اب قول مرجوع عنہ کو پیش کر کے طعن کرنا وہابیہ ہی کا خاصہ

ہے۔ اور اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو ضد اور تعصب سے بچائے۔ آمین۔

اعتراض امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ سے پہلے بسم اللہ نہ پڑھے۔ صرف پہلی رکعت میں پڑھے۔

جواب یہاں بھی معترض نے دیانت سے کام نہیں لیا۔ اسی سطر میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں؛

وعنه انه یأتی بها احتیاطاً وهو قولهما (هدایه ص[illegible])

امام اعظم سے روایت ہے کہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ سے پہلے احتیاطاً بسم اللہ پڑھے اور یہی قول امام ابو یوسف و امام محمد کا ہے۔

وہ روایت جس کو نقل کر کے معترض نے اعتراض کیا ہے۔ اگر اسے کتب فقہ پر نظر ہوتی تو اسے معلوم ہو جاتا کہ اس روایت کو فقہاء نے صحیح نہیں مانا۔

چنانچہ بحر الرائق جلد اول ص ۳۱۲ میں ہے:

وقول من قال لا یسمی الا فی الرکعة الاولی قول غیر صحیح بل قال الزاهدی انه غلط علی اصحابنا غلط فاحشاً۔

یہ قول کہ صرف پہلی رکعت میں بسم اللہ پڑھی جائے، غلط ہے زاہدی فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب (ائمہ) کے ہاں یہ غلط فاحش ہے

اعتراض سورۂ فاتحہ پڑھ لی پھر دوسری سورۃ نماز میں پڑھے تو اس سے پہلے بسم اللہ نہ پڑھے۔

جواب اس کا مطلب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ اور سورۃ کے درمیان بسم اللہ پڑھنا

مسنون نہیں۔ بحر الرائق میں تصریح ہے؛

فلا تسن التسمیة بین الفاتحه والسورة

فاتحہ اور سورۃ کے درمیان بسم اللہ پڑھنا مسنون نہیں

یہ نہیں کہ پڑھنا بھی جائز نہیں یا اس کا پڑھنا مکروہ ہے بلکہ بحر الرائق صہ ۳۱۲ میں ہے؛

اما عدم الکراھت فمتفق علیه ولهذا صرح فی الذخیرة والمجتبیٰ بان سمی بین الفاتحة والسورة کان حسناً عند ابی حنیفة۔

ذخیرہ اور مجتبیٰ میں تصریح ہے کہ اگر فاتحہ اور سورت کے درمیان بسم اللہ پڑھے تو امام صاحب کے نزدیک اچھا ہے۔

محقق ابن ہمام نے اسی کو ترجیح دی اور علامہ شامی نے بھی یہی لکھا ہے۔ معلوم ہوا کہ امام اعظم کے نزدیک فاتحہ اور سورۃ کے درمیان بسم اللہ پڑھنا بہتر ہے البتہ مسنون نہیں ہدایہ کی عبارت سے یہی مراد ہے۔

ہاں اگر معترض اس کو مسنون سمجھتا ہے تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس موقع پر بسم اللہ علی الدوام پڑھنا ثابت کرے۔

اعتراض رکوع کے بعد سیدھا کھڑا ہونا، سجدوں کے درمیان بیٹھنا اور رکوع وسجدہ میں آرام کرنا فرض نہیں۔

جواب بے شک امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور روایت میں یہ تینوں امور فرض نہیں لیکن سنت بلکہ واجب ضرور ہیں۔ قومہ، جلسہ کے تارک اور رکوع وسجود میں آرام کے تارک کی نماز مکروہ تحریمہ ہوتی ہے جس کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔ ہدایہ شریف

صاف تصریح ہے کہ قومہ، جلسہ امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک سنت ہے طرح رکوع سجود میں آرام کرنا تخریج جرجانی میں سنت اور تخریج کرخی میں واجب ہے فرمایا؛

ثم القومة والجلسة سنة عندهما وکذا الطمانیة فی تخریج الجرجانی وفی تخریج الکرخی واجبة۔

اگر معترض صاحب انصاف ہوتا تو صاف لکھ دیتا کہ قومہ جلسہ وطمانیت امام ب کے نزدیک فرض نہیں لیکن سنت بلکہ واجب ہے۔ پھر امام صاحب کے قول ن یا وجوب کے خلاف اگر دلیل رکھتا تو پیش کرتا۔ یہ تو نہ کر سکا البتہ یہ کہدیا کہ امام ب کہتے ہیں کہ، فرض نہیں، معترض کو اگر کتب فقہ میں نظر ہوتی تو اسے معلوم ہو جاتا ر، جلسہ وطمانیت کے وجوب کا قول ہی حنفی مذہب میں صحیح ہے چنانچہ تعدیل ارکان حب کنز وغیرہ نے واجبات میں شمار کیا ہے۔

بحر الرائق جلد اول صہ ۲۹۹ میں ہے؛

هو تسکین الجوارح فی الرکوع والسجود حتی تطمئن مفاصله وادناه مقدار تسبیحة وهو واجب علیٰ تخریج الکرخی وهو الصحیح۔

رکوع وسجود میں اعضاء کا آرام پکڑنا یہاں تک کہ اس کے جوڑ آرام پکڑیں اور ادنیٰ اس کا ایک تسبیح ہے یہ کرخی کی تخریج کے مطابق واجب ب اور یہی صحیح ہے۔

ے فرمایا:

والذی نقله المجم الغفیرانه واجب عند ابی حنیفة ومحمد ہ جو اکثر لوگوں نے نقل کیا ہے یہی ہے کہ تعدیل ارکان امام صاحب

اور امام محمد کے نزدیک واجب ہے۔

پھر آگے فرماتے ہیں:

والقول بوجوب الکل ھو مختار المحقق ابن الھمام وتلمیذہ ابن امیر حاج حتی قال انہ الصواب۔

قومہ، جلسہ وطمانیت کے وجوب کا قول ہی ابن ہمام کا پسندیدہ ہے اور اس کے شاگرد ابن امیر حاج کو بھی یہی پسند ہے۔ حتیٰ کہ اس نے کہا "یہی صواب ہے"۔

علامہ شامی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ کہ امام صاحب کے نزدیک رکوع کے بعد کھڑا ہونا، سجدوں کے درمیان بیٹھنا اور رکوع وسجود میں آرام کرنا واجب ہے۔ اور واجب کے ترک سے نماز مکروہ تحریمہ ہوتی ہے جس کا اعادہ واجب ہے۔

پس اتنے صاف اور واضح مسئلہ پر اعتراض کرنا، تعصب نہیں تو اور کیا ہے اس معترض کا مقصد ہے کہ عوام کو مغالطہ میں ڈالا جائے۔ جب یہ لکھا جائے کہ قومہ جلسہ وطمانیت امام صاحب کے نزدیک فرض نہیں تو عوام یہی سمجھیں گے کہ امام صاحب کے نزدیک قومہ، جلسہ اور آرام فی الرکوع والسجود کے ترک سے نماز میں کوئی نقص نہیں۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ امام صاحب ایسی نماز کو جس میں قومہ، جلسہ نہ ہو، دوبارہ پڑھنا واجب فرماتے ہیں۔

اعتراض

اگر سجدہ میں ناک زمین پر لگائی اور پیشانی نہ لگائی یا پیشانی تو لگائی، ناک نہ لگائی تو بھی نماز جائز ہے۔

جواب

مگر مکروہ تحریمہ ہے۔ امام اعظم، امام یوسف اور امام محمد سب کے نزدیک

میں مسنون طریقہ یہی ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں زمین پر لگائے۔ اگر صرف پیشانی ئے تو نماز مکروہ ہوگی اگر صرف ناک لگائے تو امام صاحب کی ایک روایت میں جائز ہے مکروہ تحریمہ اور صاحبین جائز نہیں کہتے۔ شرح وقایہ میں اسی قول پر فتویٰ لکھا ہے نہیں۔ بلکہ شیخ عبدالحئی نے عمدۃ الرعایۃ میں، برہان شرح مواہب الرحمٰن، الفلاح اور مقدمہ غزنویہ سے نقل کیا ہے کہ امام اعظم نے اس مسئلہ میں صاحبین ول کی طرف رجوع کیا ہے۔ درمختار میں ہے کہ:

وکرہ اقتصارہ فی السجود علی احدھما ومنعا الاکتفاء بالانف بلا عذر والیہ صح رجوعہ وعلیہ الفتویٰ

سجدہ میں صرف ناک یا پیشانی پر اکتفاء مکروہ ہے اور صاحبین نے ناک پر بلا عذر اکتفاء مکروہ فرمایا ہے۔ امام اعظم کا رجوع اسی طرف صحیح ہوا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

شامی نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

پس اس حالت میں کہ فقہاء علیہم الرحمۃ نے تصریح کی ہے کہ سجدہ میں صرف ناک یا صرف پیشانی بلا عذر لگانا مکروہ تحریمہ ہے جس سے نماز ناقص ہو جاتی ہے۔ تو اعتراض کرنا تعصب یا جہالت کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟

راض

اندھے کو امام بنانا مکروہ ہے۔

ب

ہدایہ شریف میں اس کی وجہ لکھی ہے کہ وہ نابینائی کے باعث کو نجاست سے نہیں بچا سکتا۔ لیکن درمختار میں تصریح ہے کہ اگر نابینا قوم میں ر والا ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اسی طرح مراقی الفلاح میں ہے۔

و ان لم یوجد افضل منه فلا کراهة

اگر اندھے سے افضل کوئی نہ ہو تو اس کے پیچھے نماز مکروہ نہیں۔

بتایئے! اس مسئلہ میں کیا اعتراض ہے؟

اعتراض تشہد کے بعد اگر جان بوجھ کر گوز مارے یا بات چیت کرے تو اس کی نماز پوری ہوجائے گی۔

جواب تمہارا یہ اعتراض ہدایہ پر نہیں، امام اعظم پر نہیں بلکہ رسول کریم صلی علیہ وسلم پر ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ کی سند حدیث میں موجود ہے۔

افسوس کہ علمائے غیر مقلدین یا تو دیدہ دانستہ عوام کو مغالطہ میں ڈالتے ہیں یا ان کو کتب فقہ کی سمجھ نہیں۔ یہی بے سمجھی ان کو اعتراض کرنے پر دلیر کرتی ہے۔ چنا[نچہ] اسی اعتراض میں معترض نے یہ سمجھا ہے کہ ہوا نکال دینا فقہاء کے نزدیک سلام [کے] قائم مقام ہے۔ نعوذ باللہ من سوء الفہم۔ ہرگز نہیں۔ اگر قصداً ایسا کرے تو گناہ گار [ہے] اور اس کی نماز مکروہ تحریمہ جس کا دوبارہ پڑھنا اس پر واجب ہے۔ یہ اس لیے کہ اس نے سلام کہہ کر نماز سے باہر آنا تھا۔ اور یہ سلام اس پر واجب تھا۔ چونکہ اس واجب (سلام) کو ترک کیا اس لیے گنہگار بھی ہوا اور نماز کا اعادہ بھی لازم ہوا۔ یہ کہ حنفیہ ایسی نماز کو بلا کراہت تحریمی جائز کہتے ہیں یا اس فعل کو جائز رکھتے ہیں افتراء ہے۔ نواب صدیق حسن نے کشف الالتباس میں اس اعتراض کو خوب ہے۔ غیر مقلدین اپنے بزرگ کی اس کتاب میں اس اعتراض کا جواب دیکھ کر معتر علم اور تعصب کا اندازہ کریں کہ ہوا نکالنے کو سلام کے قائم مقام سمجھنے میں کس فقاہت سے بے نصیب ہے۔

اب سنیئے! وہ حدیث جس کا میں نے پہلے ذکر کیا تھا۔
ابو داؤد، ترمذی اور طحاوی نے روایت کیا ہے:

جس وقت امام قعدہ میں بیٹھ گیا اور سلام سے پہلے اس نے حدث کیا تو حضور علیہ السلام فرماتے ہیں کہ اس کی اور جو لوگ اس کے پیچھے تھے سب کی نماز پوری ہوگئی۔

علامہ علی قاری نے اپنے رسالہ تشییع الفقہاء الحنفیہ میں کتنی حدیثیں اس بارہ میں لکھی ہیں۔ جو دیکھنا چاہے وہ عمدۃ الرعایۃ شرح وقایہ کا ص ۱۸۵ دیکھ لے۔

اب معترض اپنے ایمان کی فکر کرے کہ اہل حدیث ہونے کا دعویٰ بھی رکھتا ہے اور حضور علیہ السلام پر اعتراض بھی۔

اعتراض کسی غریب مسکین شخص کو زکوٰۃ کے مال میں سے دو سو درہم (پچاس روپے) یا اس سے زیادہ دینا مکروہ ہے۔

جواب اس کے آگے ہدایہ شریف کی عبارت کیوں نہیں نظر آئی؟ وان دفع جاز کہ دو سو درہم یا اس سے زیادہ دے دے تو جائز ہے۔ اور کراہت بھی اس صورت میں ہے کہ وہ مسکین قرض دار اور صاحب عیال نہ ہو۔ اگر قرض دار ہو یا صاحب عیال ہو تو دو سو درہم یا اس سے زیادہ دینا کوئی مکروہ نہیں۔ چنانچہ شرح وقایہ اور اس کے حاشیہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

اعتراض مشت زنی سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ حنفی مذہب کے فقہاء نے یہی لکھا ہے۔

جواب معترض نے اگر کتب فقہ کسی استاد سے پڑھی ہوتیں تو اسے معلوم ہوتا

کہ صاحب ہدایہ جب لفظ ' قالوا ' کہتا ہے تو اس کی مراد کیا ہوتی ہے ؛ یہاں بھی صاحب ہدایہ نے ' علی ما قالوا ' کہا ہے۔

شیخ عبدالحی مقدمہ عمدۃ الرعایۃ کے ص ۱۵ میں فرماتے ہیں ؛

لفظ قالوا یستعمل فیما فیہ اختلاف المشائخ کذا فی النہایۃ فی کتاب الغصب و فی العنایہ و البنایہ فی باب ما یفسد الصلوٰۃ و ذکر ابن الہمام فی فتح القدیر فی باب ما یوجب القضاء والکفارۃ من کتاب الصوم ان عادتہ ای صاحب الہدایۃ فی مثل افادۃ الضعف مع الخلاف انتہٰی و کذا ذکرہ سعد الدین التفتازانی ان فی لفظ قالوا اشارۃ الی ضعف ما قالوا۔

لفظ ' قالوا ' وہاں بولتے ہیں جہاں مشائخ کا اختلاف ہو۔ نہایہ کے کتاب الغصب اور العنایہ و البنایۃ کے باب ما یفسد الصلوٰۃ میں ایسا ہی لکھا ہے۔ ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایۃ کی عادت اس لفظ کے مثل سے ضعف مع الخلاف کا افادہ ہے یعنی جہاں اختلاف ہو تو ضعیف قول پر صاحب ہدایہ لفظ ' قالوا ' بولتے ہیں۔ اسی طرح سعد الدین تفتازانی نے کہا ہے کہ لفظ ' قالوا ' میں ضعف کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

ہدایہ شریف کے حاشیہ پر لکھا ہے ؛

قولہ علی ما قالوا عادتہ فی مثلہ افادہ الضعف مع الخلاف و عامۃ المشائخ علی ان الاستمناء مفطر و قال المصنف فی التجنیس انہ المختار

صاحب ہدایہ کی عادت ہے کہ ' قالوا ' اور اس کی مثل بول کر ضعف مع اختلاف کا فائدہ بتلاتے ہیں اور اکثر مشائخ اس طرف ہیں کہ مشت زنی سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ خود صاحب ہدایہ نے تجنیس میں اسی کو مختار فرمایا ہے۔

معلوم ہوا کہ صاحب ہدایہ نے لفظ ' قالوا ' سے اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے جس قول کو خود مصنف ضعیف کہے اس کو محل طعن بنانا وہابیوں ہی کا وطیرہ ہے۔

فتاوی عالمگیری ص ۱۶۳ میں ہے ؛

الصائم اذا عالج ذکرہ حتی امنی علیہ القضاء وھو المختار وبہ قال عامۃ المشائخ۔

روزہ دار نے اگر مشت زنی کی اور منی نکل آئی تو (روزہ ٹوٹ جاتا ہے) اور اس پر قضا لازم ہے۔ یہی مختار ہے اور عامۃ المشائخ اسی پر ہیں۔

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ معترض نے کم علمی یا تعصب کی بنیاد پر احناف کے خلاف فتنہ پروری کی ہے۔ معترض کو واضح ہو کہ مشت زنی کو وہابیوں نے جائز لکھا ہے دیکھو عرف الجاری۔

اعتراض پاخانے کی جگہ وطی کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ کا فتویٰ یہی ہے۔

جواب کاش معترض تھوڑا سا آگے پڑھتا تو اس کو مل جاتا ؛

والاصح انہا تجب " اور اصح یہ ہے کہ کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔"

لیکن معترض کے ضمیر نے یہی حکم دیا کہ آگے کا جملہ ہضم کر جاؤ۔ کون ہدایہ شریف دیکھے گا؟ اور کون اس خیانت کو معلوم کرے گا؟ کتنی عقل کے اندھے ایسے بھی تو ہوں گے جو اصل کتاب کو دیکھنا ہی پسند نہ کریں گے اور بات بن جائے گی۔ لیکن اس عدم وجوب کفارہ سے یہ سمجھنا کہ حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے، سراسر افتراء ہے۔

اعتراض مردہ عورت یا چوپائے سے بدفعلی کرنے سے روزہ کا کفارہ نہیں آتا۔ اگرچہ دل کھول کر کیا ہو یہاں تک کہ انزال بھی ہو گیا ہو۔

جواب بتاؤ یہ مسئلہ کس آیت یا حدیث کے خلاف ہے؟ چونکہ حدیث شریف میں ایسے شخص کے لیے کوئی کفارہ نہیں آیا۔ اس لیے حضرات فقہا علیہم الرحمۃ نے کفارہ نہیں فرمایا۔

کفارہ ایسے جماع میں ہے جو محل مشتہی میں ہو۔ مردہ عورت یا بہیمہ میں چونکہ محل مشتہی نہیں اس لیے کفارہ بھی نہیں۔ اگر معترض کے پاس اس کے خلاف کوئی دلیل ہے تو بیان کرے ورنہ ائمہ پر بے دلیل طعن بازی سے باز رہے۔

اس سے کوئی کم فہم یہ نہ سمجھ لے کہ حنفیہ کے نزدیک مردہ عورت یا چوپایہ سے وطی کرنا جائز ہے۔ معاذ اللہ ہرگز نہیں۔ یہاں تو صرف اس قدر ذکر ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں ایسا کر بیٹھے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائیگا لیکن کفارہ نہیں کہ حقیقتاً جماع پایا نہیں گیا۔ اس فعل کی سزا ہدایہ میں دوسرے مقام پر بیان کی گئی ہے۔

اعتراض شرمگاہ کے سوا کسی اور جگہ جماع کیا اور انزال بھی ہوا پھر بھی روزہ کا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔

جواب فرمایئے! یہ مسئلہ کس آیت یا حدیث کے خلاف ہے۔ آپ کو معلوم نہ ہو تو اپنے کسی بڑے محدث سے دریافت کرکے دیکھئے کہ فلاں حدیث میں تو ایسے شخص کے حق میں کفارہ آیا ہے۔ اگر ایسا نہ دکھا سکو اور ہرگز نہ دکھا سکو گے تو دوزخ کی آگ سے ڈرو۔

تمہارے ہاں تو بغیر از جماع کفارہ ہی نہیں دیکھو نزل الابرار ص ۲۲۱ وہ لکھتا ہے کہ "ماہ رمضان میں روٹی کھانے اور پانی پینے میں بھی کفارہ نہیں"۔ اب بتاؤ کہ کس منہ سے حنفیہ پر اعتراض کرتے ہو؟

اعتراض : قربانی کے جانور کا اشعار کرنا مکروہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہی ہے۔

جواب : امام اعظم نے مطلقاً مکروہ نہیں فرمایا بلکہ اپنے زمانے کے لوگوں کا اشعار مکروہ فرمایا کہ وہ اشعار میں مبالغہ کرتے تھے۔ امام صاحب کے نزدیک اس میں مبالغہ مکروہ ہے نہ کہ اشعار کما ذکرہ الطحاوی رحمۃ اللہ علیہ۔ ہدایہ شریف میں اس امر کی تصریح موجود ہے مگر افسوس کہ معترض کو تعصب کے سبب نظر نہ آیا۔ چنانچہ صاحب ہدایہ لکھتا ہے:

قیل ان اباحنیفة کرہ اشعار اھل زمانه لمبالغتھم فیه علی وجه یخاف منه السرایة

شیخ عبدالحی نے حاشیہ ہدایہ میں اسی کو اولی و احسن فرمایا ہے

علامہ عینی شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں:

وابوحنیفة رضی الله عنه ماکرہ اصل الاشعار وکیف یکرہ ذالك مع مااشتھر فیه من الاٰثار

ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اصل اشعار کو مکروہ نہیں فرمایا اور کیسے مکروہ کہہ سکتے تھے؟ جبکہ آثار مشہورہ اس میں ثابت ہیں۔

قال الطحاوی وانما کرہ ابوحنیفہ اشعار اھل زمانہ
لانہ رأھم یستقصون فی ذالک علی وجہ یخاف منہ ھلاک
البدنہ لسرایتہ خصوصاً فی حر الحجاز

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ کے اشعار کو مکروہ فرمایا اس لیے کہ ان کو اس طور پر اشعار کرتے دیکھا جس سے جانور کی ہلاکت کا خوف تھا خصوصاً حجاز کی گرمی کے جسم میں سرایت کر جانے کے سبب۔

پس جو اشعار مسنون ہے وہ صرف کھال کا کاٹنا ہے۔ اس کو امام صاحب نے مکروہ نہیں کہا۔

اعتراض کسی مرد نے کسی عورت کو شہوت کے ساتھ چھو لیا اور اس کی شرمگاہ کو دیکھ لیا یا اس عورت نے مرد کی شرمگاہ کو شہوت کی نظر سے دیکھ لیا تو اس عورت کی ماں اور بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئی۔

جواب اگر کسی کے پاس اس کے برخلاف کوئی آیت یا حدیث ہے تو دکھائے ورنہ اعتراض واپس لے۔

اب سنیئے ا کہ یہ مسئلہ نہ صرف امام اعظم کا ہے بلکہ صحیح مسلم میں حضور کا فرمان 'واحتجبی منہ یا سودہ' اس کی تائید کرتا ہے۔

جواہر النقی جلد ۲ ص ۸۰ میں بحوالہ ابن حزم لکھا ہے:

حضرت عبد اللہ بن عباس نے ایک مرد اور عورت کو جدا کر دیا جب یہ معلوم ہوا کہ اس مرد نے عورت کی ماں کے ساتھ ناجائز حرکت کی۔ حالانکہ

اس مرد کے اس عورت کے بطن سے سات بچے بھی پیدا ہو چکے تھے۔

معلوم ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن عباس کا یہی مذہب تھا جو فقہا علیہم الرحمہ نے لکھا ہے اسی طرح سعید بن المسیب، ابو سلمہ بن عبد الرحمن اور عروہ بن زبیر نے فرمایا ہے کہ جو شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کرے۔ اس کے لیے یہ ہرگز جائز نہیں کہ وہ اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح کرے۔ اسی طرح ابن ابی شیبہ نے سند صحیح کے ساتھ ابن مسیب اور حسن سے روایت کیا ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کرے تو اس کے لیے درست نہیں کہ اس عورت کی ماں یا بیٹی کے ساتھ نکاح کرے۔

اسی طرح عبد الرزاق نے مصنف میں عثمان بن سعید سے اس نے قتادہ سے اس نے عمران بن حصین سے روایت کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ جس شخص نے اپنی عورت کی ماں سے زنا کیا اس پر دونوں (ماں، بیٹی) حرام ہو گئیں۔

اسی طرح عطا نے فرمایا ہے۔ اسی طرح طاؤس وقتادہ نے فرمایا ہے۔ یہی امام نخعی کا مذہب ہے۔ امام مجاہد فرماتے ہیں:

اذا قبلہا ولمسہا او نظر الی فرجہا من شہوۃ حرمت علیہ
امہا وبنتہا (جوھر النقی ص ۸۰)

جب کسی عورت کا بوسہ لے یا ہاتھ لگائے یا اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھے تو اس مرد پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو جاتی ہیں۔

وعن ابن عمر قال اذا جامع الرجل المرأۃ وقبلہا اولمسہا
بشہوۃ او نظر الی فرجہا بشہوۃ حرمت علی ابیہ وابنہ
وحرمت علیہ امہا وابنتہا (فتح القدیر نولکشور ج ۲ ص ۲۴۳)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا جب کوئی مرد کسی عورت سے جماع کرے اور اس کا بوسہ لے یا اس کو شہوت کے

ساتھ ہاتھ لگائے یا اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھے تو اس کے باپ
اور بیٹے پر وہ عورت حرام ہو جاتی ہے۔ اور اس عورت کی ماں اور بیٹی اس مرد
پر حرام ہو جاتی ہے۔

اعتراض اگر چھونے سے انزال ہو جائے تو حرمت ثابت نہ ہوگی اسی طرح عورت
سے پیخانہ کی جگہ وطی کی تو بھی حرمت ثابت نہ ہوگی۔

جواب ہدایہ شریف میں اس مسئلہ کو مدلل بیان کیا گیا ہے۔ اصل بات یہ ہے
کہ واطی اور موطوءہ کے درمیان وطی سبب جزئیہ ہے یعنی وہ دونوں مثل ایک شخص کے
ہو جاتے ہیں۔ عورت کے والدین اور اولاد اس مرد کے والدین اور اولاد کی طرح ہو جاتے
ہیں اور مرد کے والدین اور اولاد اس عورت کے والدین اور اولاد کی طرح ہو جاتے ہیں چاہے
وطی حلال ہو یا حرام۔ پس جسطرح حلال وطی سے عورت کی ماں بیٹی حرام ہو جاتی ہیں۔
اسی طرح جس عورت کے ساتھ زنا کرے اس کی ماں بیٹی بھی اس پر حرام ہو جاتی ہیں
سابقہ جواب میں اسی مسئلہ کے دلائل لکھے گئے ہیں۔

رہی یہ بات کہ صرف مس اور نگاہ شہوت سے حرمت مصاہرہ ہو جاتی ہے۔ اس
کا سبب کیا ہے؟ تو صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ان المس و النظر سبب داع الی الوطی فیقام مقامہ
فی موضع الاحتیاط۔

مس اور نظر وطی کی طرف بلانے والے ہیں اس لیے ان کو احتیاطاً
وطی کے قائم مقام سمجھا گیا ہے۔
یعنی جو شخص مس و نظر بالشہوت کرے گا۔ وطی کی طرف راغب ہوگا اور وہ چاہے گا کہ

وطی کروں اس لیے دواعی وطی قائم مقام وطی ہوئے۔ اور حرمت ثابت ہو گئی۔ لیکن اگر
مس کرتے ہی انزال ہو گیا تو حرمت مصاہرہ ثابت نہ ہوگی اس کی وجہ بھی صاحب ہدایہ
نے بیان فرمائی ہے جو معترض نے نقل نہیں کی وہ فرماتے ہیں:

لانہ بالانزال تبین انہ غیر مفض الی الوطی (ہدایہ ص۲۸۹)

انزال ہو جانے سے ظاہر ہو گیا کہ یہ مس وطی کی طرف پہنچانے والا نہیں
کیونکہ انزال ہونے سے وہ وطی سے ہٹ جائے گا۔ اصل باعث حرمت مصاہرہ وطی
تھی مس بغیر انزال چونکہ مفض الی الوطی تھا اس لئے قائم مقام وطی سمجھا گیا۔ اور مس
بالانزال چونکہ مفض الی الوطی نہیں اس لیے وطی کے قائم مقام نہیں۔
یہی مسئلہ اتیان فی الدبر کا ہے۔ اگر انزال ہو جائے تو چونکہ وہ مفض الی الوطی
نہیں موجب حرمت بھی نہیں۔ اگر انزال نہ ہو تو موجب حرمت ہے۔

اعتراض ایک شخص نے اپنی بیوی کو بائن یا رجعی طلاق دے دی۔ جب تک اس
کی عدت نہ گذر جائے وہ مرد اس کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا۔

جواب بالکل صحیح ہے۔ کیوں جمع بین الاختین ہے جو قرآن نے منع فرمایا ہے
گو یہ جمع نکاحاً نہیں لیکن عدۃً ضرور ہے۔ عدت میں اگرچہ مرد کا نکاح باقی نہیں لیکن
من وجہ اس کا تعلق باقی رہتا ہے۔ ہدایہ شریف میں ہے:

ولنا ان النکاح الاول قائم لبقاء احکامہ کالنفقۃ و
المنع و الفراش۔

یعنی پہلے نکاح کے احکام باقی رہتے ہیں جیسے نفقہ، منع اور
فراش۔

زمن وجہ ابھی نکاح باقی ہے اس لیے عدت کا خرچہ مرد کے ذمہ ہے ۔ عدت میں عورت کا مرد کے گھر سے نکلنا منع ہے ۔ اور وہ عورت نسب کے ثبوت کے لیے اسی مرد کا فراش ہوگی . یعنی اگر اکثر مدت حمل سے پہلے پہلے بچہ پیدا ہو اور مرد انکار نہ کرے تو اسی کی نسب ثابت ہوگی ۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ عورت معتدہ بائنہ کا نکاح ابھی من وجہ باقی ہے تو اب اس کی بہن سے نکاح کرنا مرد کو ناجائز ہوگا کیونکہ وہ جامع بین الاختین ہوگا جس کی ممانعت نص میں آچکی ہے ۔

علامہ ابن الہمام فتح القدیر جلد دوم ص۱۴۳ میں فرماتے ہیں :

وبقولنا قال احمد وهو قول علي و ابن مسعود وابن عباس ذكر سليمان بن يسار عنهم وبه قال سعيد بن المسيب و عبيدة السلماني ومجاهد والثوري والنخعي

امام احمد بن حنبل بھی یہی فرماتے ہیں اور یہی قول ہے حضرت علی ، ابن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا ۔ سلیمان بن یسار نے ان سے ذکر کیا اور اسی کے قائل ہیں سعید بن مسیب ، عبیدۃ السلمانی ، مجاہد ، ثوری اور نخعی ۔

پھر آگے فرماتے ہیں :

قال عبيدة ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء كاجتماعهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ۔

عبیدہ فرماتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا کسی شے پر ایسا اجماع نہیں ہوا جیسے کہ اس بات پر کہ بہن کی عدت میں اس کی بہن کے ساتھ نکاح حرام ہے ۔

وحید الزمان بھی نزل الابرار کے ص ۱۲ میں لکھتا ہے :

ويحرم الجمع بالنكاح الصحيح او وطيا بملك ولو في عدة من طلاق بائن بين الاختين ۔

دونوں بہنوں کے ساتھ نکاح میں جمع کرنا ، اگرچہ مطلقہ بائنہ کی عدت میں ہو یا ملک یمین کو وطی میں جمع کرنا حرام ہے ۔

پس جو مسئلہ قرآن کریم کی دلالۃ النص سے ثابت ہو ، جس مسئلہ پر اجماع صحابہ منقول ہو ، جو اکابر تابعین و تبع تابعین کا مذہب ہو اس پر مسخری کرنے کی جرأت وہابی ہی کر سکتا ہے . تعجب تو یہ ہے کہ معترض اس مسئلہ کے خلاف ایک حدیث بھی پیش نہ کرسکا ۔

اعتراض کسی عورت کو زنا کرتے دیکھا اور اس سے نکاح کرلیا تو اس سے ہم بستر ہونا جائز ہے اور کچھ ضروری نہیں کہ ایک حیض تک ٹھہرے ۔

جواب اگر زنا کی عدت کسی حدیث میں آئی ہے تو بیان کرو ، ودونہ خرط القتاد ۔ جب نکاح درست ہے تو جماع بھی درست ہے ۔ ہاں اگر حاملہ ہو تو گو اس سے نکاح درست ہے لیکن وطی درست نہیں ۔ چنانچہ اسی ہدایہ شریف میں اس سے پہلے تصریح ہے :

وان تزوج حبلى من الزنا جاز النكاح ولا يطأها حتى تضع حملها ۔

اگر حاملہ بالزنا سے نکاح کیا تو نکاح جائز ہوا لیکن وضع حمل تک وطی جائز نہیں ۔

پس معترض اس مسئلہ کے خلاف کوئی آیت یا حدیث پیش کرے ورنہ اعتراض واپس لے ۔

اعتراض

ایک عورت نے ایک مرد پر جھوٹا دعویٰ کیا کہ مرد نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے اور جھوٹے گواہ گذار دیئے۔ قاضی نے اس پر فیصلہ کر دیا۔ حالانکہ حقیقتاً نکاح نہیں ہوا۔ اب ان دونوں کا یکجا رہنا سہنا اور مجامعت صحبت کرنا سب جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کا فتویٰ یہی ہے:

جواب

معلوم نہیں کہ معترض نے نکاح کیا سمجھ رکھا ہے۔ عورت نکاح کا دعوےٰ کرتی ہے اور گواہ بھی موجود ہیں۔ قاضی وہ مرد عورت کو دلا دیتا ہے۔ مرد اس فیصلہ کو قبول کر لیتا ہے تو یہی فیصلہ اس کے حق میں نکاح ہو جاتا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی یہی فیصلہ فرمایا۔ دیکھو رسالہ بعض الناس۔

یہ مسئلہ کسی حدیث صحیح کے خلاف نہیں۔ اگر معترض اس مسئلہ کو کسی حدیث صحیح کے مخالف سمجھتا ہے تو وہ حدیث مع وجہ مخالفت وطریق استدلال لکھے۔

حدیث لعل بعضكم ان يكون الحن بحجته اس مسئلہ کے مخالف نہیں ہے۔ دیکھو لعان میں قاضی کی تفریق ظاہر باطن جاری ہو جاتی ہے حالانکہ ان دونوں میں سے ایک ضرور جھوٹا ہوتا ہے۔

اسی طرح معترض کے نزدیک مفقود کی عورت چار برس کے بعد قاضی تفریق کر سکتا ہے پس کیا یہ تفریق باطن میں نہیں ہوتی؟ کیا وہ عورت اللہ کے نزدیک مطلقہ نہیں ہو جاتی؟ اگر ہو جاتی ہے تو ثابت ہوا کہ قاضی کی قضاء باطن میں بھی نافذ ہو جاتی ہے۔ چونکہ مقصود قضا سے قطع منازعۃ من کل الوجوہ ہے تو ما نحن فیہ میں جب تک تنفیذ باطناً نہ ہو قطع نزاع نہ ہو گی بلکہ تمہید منازعت ہو گی۔

علامہ عینی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری کے ص ۱۱/۲۴ میں لکھتے ہیں:

ابو حنيفة امام مجتهد ادرك صحابة ومن التابعين خلقا كثيرا وقد تكلم في هذه المسئلة باصل وهو ان القضاء تقطع المنازعة بين الزوجين من كل وجه فلو لم ينفذ القضاء بشهادة الزور باطنا كان تمهيدا للمنازعة بينهما وقد اعهدنا بنفوذ مثل ذالك في الشرع الا ترى ان التفريق باللعان ينفذ باطنا واحدهما كاذب باليقين۔

اعتراض

ذمی مرد نے ذمی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں شراب یا سور مقرر کیا پھر دونوں میاں بیوی مسلمان ہو گئے تو بھی مہر شراب یا سور ادا کرے۔ اسی طرح اگر دونوں میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو بھی یہی حکم ہے۔

جواب

ہدایہ شریف میں یہ مسئلہ شراب اور سور معین کے بارے میں لکھا ہے اور شراب یا سور غیر معین کے بارے میں خمر میں قیمت اور سور میں مہر مثل ہے چنانچہ فرمایا

ان كانا بغير اعيانهما فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل جو ہدایہ میں ہے وہ یہ ہے کہ شراب یا سور معین کو اشارہ کر کے ذمی ذمیہ نے اپنا مہر مقرر کیا تو عقد کرتے ہی وہ عورت اس شراب یا سور معین کی مالک ہو گئی۔ وہ اس کو فروخت یا ہبہ وغیرہ تصرف کر سکتی ہے۔ رہا یہ کہ ابھی عورت نے وہ شراب یا سور قبض نہیں کیا تو دونوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو گیا۔ اب وہ عورت

اسلام کی حالت میں بھی قبض کر سکتی ہے کیونکہ قبض میں زوج کی ضمانت سے عورت کی ضمان میں انتقال ہے اور یہ اسلام کے ساتھ منع نہیں۔ چنانچہ فرمایا:

لابی حنیفة ان الملك فی الصداق المعین یتم بنفس العقد و لهذا تملك التصرف فیه و بالقبض ینتقل من ضمان الزوج الی ضمانها وذالك لا یمتنع بالاسلام کاسترداد الخمر المغصوب۔

رہی یہ بات کہ وہ عورت اس سور یا شراب کو کیا کرے؟ در مختار میں ہے:

فتخلل الخمر و تسیب الخنزیر

شراب کو سرکہ بنائے اور خنزیر کو چھوڑ دے۔

اور حاشیہ مدنی میں لکھا ہے:

'بہتر یہ ہے کہ سور کو قتل کر دے

بتاؤ! یہ مسئلہ کس آیت یا حدیث کے خلاف ہے؟

اعتراض زانی کو سنگسار کرنے کے وقت پہلے گواہ سنگ باری شروع کریں اگر وہ نہ کریں تو حد ساقط ہو جائے گی۔

جواب خود صاحب ہدایہ نے لکھا ہے لانہ دلالة الرجوع کہ گواہوں کا ابتداءً رمی نہ کرنا ان کے رجوع پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ صریح رجوع نہیں۔ یعنی ہو سکتا ہے کہ گواہوں نے زنا کی شہادت تو دے دی ہو اور شہادت کے وقت ایسا کوئی خیال نہ آیا ہو لیکن جب رجم کرنے لگے، جب ان کو سب سے پہلے سنگباری کے لیے کہا گیا تو انہوں نے ایک آدمی کے قتل کو امر عظیم سمجھ کر سنگ باری نہ کی ہو اور اپنی شہادت سے

ممکن ہے کہ رجوع کر لیا ہو۔ گواہوں کا سنگباری نہ کرنا ان کے رجوع پر دلیل ہے۔ لہذا حد ساقط ہو گئی۔

خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم

جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں سے حد کو روکو

اگر کوئی بھی وجہ ہو سکے تو زانی کو چھوڑ دو۔ قاضی اگر معافی میں خطا کر جائے تو اس سے بہتر ہے کہ وہ سزا میں خطا کرے۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا۔ گواہوں کا چونکہ صریح رجوع نہیں اس لیے سنگ باری نہ کرنے سے ان پر بھی حد نہ ہو گی۔ ممکن ہے کہ انہوں نے سنگباری سے انکار محض ضعف نفوس کے سبب کیا ہو۔ جیسے بعض کمزور دل جانور ذبح نہیں کر سکتے اور بعض تو ذبح کے وقت سامنے بھی نہیں ٹھیرتے۔

اعتراض جو شخص اپنے باپ، ماں یا بیوی کی لونڈی سے زنا کرے اور یہ کہے کہ میں نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

جواب ہدایہ شریف میں اس کی وجہ لکھی ہے کہ یہ شبہ اشتباہ ہے۔ اس لیے کہ بیٹا ماں باپ کے مال سے نفع اٹھا سکتا ہے اسی طرح خاوند اپنے بیوی کے مال سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔ اس کا ماں باپ یا بیوی کی لونڈی کو حلال ظن کر لینا محتمل ہے جب اس نے حلت کا ظن کیا تو یہ شبہ اشتباہ ہے۔ اور شبہات کے سبب حدود کا ٹال دینا احادیث میں آیا ہے۔ چنانچہ 'ادرؤا الحدود ما استطعتم' پیچھے گذری ہے جو کہ ابو یعلیٰ کی مسند میں مرفوعاً مروی ہے۔

مسند امام اعظم میں ابن عباس سے مروی ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادرؤا الحدود بالشبہات ' کہ شبہات کی بنا پر سزاؤں کو ٹالو

ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہ امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر میں حدود کو شبہات کے سبب معطل رکھوں تو میرے نزدیک اس سے محبوب تر ہے کہ شبہات پر اقامت حد کروں۔

معاذ، عبد اللہ بن مسعود اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ جب تمہیں حد میں شبہ پڑ جائے تو حد کو ٹال دو۔

(غایۃ الاوطار ج ۲ ص ۱۴۴)

اتصال املاک بین الفروع والاصول سے یہ گمان ہوتا ہے کہ بیٹے کو ماں باپ کی لونڈی سے جماع میں ولایت ہے اسی طرح زوجہ کی لونڈی میں۔

کیا یہ اشتباہ نہیں ؟ اور کیا شبہات سے سزا کا ٹال دینا احادیث میں نہیں ؟ اگر ہے تو فقہ حنفیہ پر اعتراض کیوں ؟

اعتراض کسی شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں پھر اس نے عدت کے اندر زنا کیا

یا مال لے کر طلاق بائن دیدی پھر عدت میں زنا کیا

یا ام ولد لونڈی کو آزاد کر دیا اور عدت میں زناکاری کی

یا غلام نے اپنے آقا کی لونڈی سے زنا کیا۔

اگر یہ لوگ کہدیں کہ ہم نے اسے حلال جانا تھا تو ان میں سے کسی پر حد نہیں۔

جواب مندرجہ بالا تمام صورتوں میں شبہ فعل کے باعث حد ساقط ہے۔
مطلقہ ثلاثہ کی اگرچہ حرمت قطعی ہے لیکن بعض احکام نکاح کے بقا سے ظن حلت

کا شبہ پڑ گیا ہے ۔ مثلاً وجوب نفقہ ، منع فروج اور ثبوت نسب وغیرہ اس کے حلت کے ظن کا اسقاط حد میں اعتبار کیا گیا اور وہی حدیث ادرؤا الحدود بالشبہات اپنے اطلاق کے سبب اس کو بھی شامل ہوتی ۔ اسی طرح ام ولد جس کو اس کے مالک نے آزاد کیا ۔ اور مطلقہ علی المال بمنزلہ مطلقہ ثلاثہ کے ہے کہ ان میں بھی بعض آثار ملک کا بقا موجب ظن حلت ہے ۔ اسی طرح غلام کا اپنے آقا کی لونڈی سے زنا کرنا بسبب انبساط موجب ظن حلت ہے کہ غلام اپنے آقا کے مال کو خرچ کر سکتا ہے اور لونڈی آقا کا مال ہے ہو سکتا ہے کہ غلام اس کو حلال ظن کرے ۔ لہذا اس کے ظن کا اعتبار کرتے ہوئے اس شبہ کی بنا پر کہ آقا کے مال کو خرچ کر سکتا ہے ۔ حد ساقط کر دی گئی ۔

ہاں ! مندرجہ بالا صورتوں میں حلت کا ظن نہ ہو بلکہ حرام جانتے ہوں ۔ پھر زنا کریں تو حد ضرور واجب ہوگی ۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے ۔

ولو قال علمت انها علی حرام وجب الحد

اگر کہے کہ مجھے معلوم تھا کہ وہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی۔

اعتراض اگر کسی کے پاس دوسرے کی لونڈی گروی ہے اور وہ اس کے ساتھ بدکاری کرے تو اس پر بھی کوئی حد نہیں ۔ خواہ کہے کہ میں حلال گمان کرتا تھا ۔ اور خواہ کہے کہ میں اسے حرام جانتا تھا ۔

جواب اگر حرام جانتا تھا تو صحیح اور مختار میں ہے کہ اس پر حد واجب ہوگی بحر الرائق کے ص ۱۲ ج ۵ میں ہے :

والخلاف فیما اذا علم الحرمة والاصح وجوبه '

اگر حرام جانتا تھا تو اصح یہی ہے کہ حد واجب ہوگی ۔

اور اگر حلال گمان کرتا تھا تو اس پر حد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ مرہونہ پر مرتہن کی ملکیت تصرف ہونا مرہونہ سے جماع کی حلت کا موہم ہے۔ کذا فی الطحاوی۔

اعتراض اگر کوئی شخص اپنی اولاد یا اولاد کی اولاد کی لونڈی سے بدکاری کرے۔ اگرچہ وہ جانتا ہو کہ یہ اس پر حرام ہے پھر بھی اس پر حد نہ لگائی جائے۔

جواب یہ مثال شبہ محل کی ہے۔ شبہ محل سے بھی حدود ساقط ہو جاتی ہیں شبہ محل وہ ہے جس میں محل کی حلت کا شبہ بحکم شرع ثابت ہو۔ شبہ محل میں اسقاطِ حد کا مدار دلیل شرعی پر ہے نہ کہ زانی کے اعتقاد پر۔ اس لیے کہ دلیل کے ثابت کے سبب نفس الامر میں شبہ قائم ہے۔ زانی اس کو جانے یا نہ جانے۔

ابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ ایک مرد نے کہا یا رسول اللہ! میرا مال ہے اور میرا بیٹا ہے۔ میرا باپ مال مانگتا ہے حالانکہ وہ میرے مال کا محتاج نہیں تو آپ نے ارشاد فرمایا، انت و مالک لابیک ' تو اور تیرا مال، تیرے باپ کا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بیٹے کا مال، والد کا ہے۔ لہٰذا بیٹے کی لونڈی سے وطی پر حلت کا شبہ ثابت ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حد ساقط ہوگی۔

ہدایہ شریف میں ہے؛

لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله
عليه السلام انت و مالك لابيك

یہ شبہ حکمیہ ہے اس لیے کہ دلیل سے پیدا ہوا ہے۔ وہ دلیل حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ تو اور تیرا مال، تیرے باپ کا ہے۔

اس حدیث کو طبرانی اور بیہقی نے بھی روایت کیا۔

اعتراض جو شخص ان عورتوں میں سے کسی سے نکاح کرے، جن سے نکاح حرام ہے تو اس پر حد واجب نہیں۔

جواب زانی کے لیے جو شرعاً حد مقرر ہے وہ رجم یا جلد ہے۔ کسی حدیث میں یہ نہیں آیا کہ جو شخص محرمات ابدیہ سے نکاح کر کے وطی کرے اس کو رجم کیا جائے یا کوڑے مارے جائیں۔ اسی لیے امام اعظم نے ایسے شخص کے لیے یہ حد (رجم یا جلد) نہیں فرمائی۔

امام اعظم کے اس مسئلہ کو معترض اگر حدیث کے خلاف سمجھتا ہے تو وہ حدیث نقل کرے جس میں ایسے شخص کے لیے حد آئی ہو، البتہ قتل کا حکم آیا ہے جس سے امام اعظم کا ہی کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ قتل کرنا یا مال ضبط کرنا حد زنا نہیں ہے امام اعظم تو فرماتے ہیں ایسے شخص کو جو بھی سزا دی جائے کم ہے لہٰذا حاکم اس کو سخت سے سخت سزا دے۔ فتح القدیر میں ہے؛

الا ترى ان ابا حنيفة الزم عقوبة باشد ما يكون وانما لم
يثبت عقوبة هى الحد فعرف انه زنا محض عنده الا ان
فيه شبهة

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ امام ابو حنیفہ اس کے لیے سخت سے سخت سزا تجویز کرتے ہیں (البتہ نکاح کے سبب) حد ثابت نہیں۔ پس وہ اس کو زنا ہی سمجھتے ہیں مگر نکاح کے سبب اس میں شبہ پیدا ہو گیا۔

اس لیے حد مقرر رجم یا جلد اس سے ساقط ہو گئی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس پر کوئی سزا ہی نہیں جیسے کہ عوام کو مغالطہ میں ڈالا جاتا ہے۔

اعتراض جو شخص کسی عورت کی یا مرد کی پاخانہ کی جگہ میں بدکاری کرے اس پر حد نہیں۔

جواب فتح القدیر میں ہے:

ولکن یعزر ویسجن حتی یموت اویتوب ولو اعتاد اللواطة قتله الامام محصناً کان او غیر محصن سیاسة ما الحد المقرر شرعا فلیس حکما له۔

(شرعی حد رجم یا جلد اس کے لیے نہیں ہوگی) بلکہ اس کو تعزیر لگائی جائے گی۔ وہ یہاں تک قید میں رکھا جائے کہ مر جائے یا توبہ کرے۔ اگر لواطت کی عادت پکڑ لے تو امام اس کو قتل کر دے خواہ وہ محصن ہو یا غیر محصن۔

پس اگر معترض کے پاس کوئی ایسی حدیث ہو جس سے ثابت ہو کہ غیر فطری فعل کرنے والے کو سنگسار کیا جائے یا سو کوڑے مارے جائیں تو وہ حدیث پیش کی جائے۔ ورنہ اپنا اعتراض واپس لے۔

اعتراض جو شخص دارالحرب یا دارالبغی میں زنا کرے۔ پھر اسلامی حکومت میں آکر اقرار کرے تو اس پر حد نہ لگائی جائے۔

جواب معترض اگر فتح القدیر کا یہ مقام دیکھتا تو اسے حدیث مل جاتی اور شاید وہ اعتراض نہ کرتا وہ حدیث یہ ہے:

روی محمد فی السیر الکبیر عن النبی صلی اللہ علیه وسلم انه قال من زنیٰ او سرق فی دارالحرب واصاب بها حدا ثم هرب فخرج الینا فانه لایقام علیه الحد

السیر الکبیر میں محمد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا، آپ نے فرمایا جو شخص دارالحرب میں زنا یا چوری کرے اور حد کو پہنچ جائے پھر وہاں سے بھاگ کر اسلامی حکومت میں پہنچ جائے تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

معترض چونکہ اعتراض کر چکا ہے۔ اس لیے امید نہیں کہ وہ اپنے قول کے خلاف حضور کے اس ارشاد کو دیکھ کر مان جائے۔ بلکہ اس پر کوئی نہ کوئی اعتراض ہی کریگا۔

اعتراض جو شخص چوپائے سے بدفعلی کرے۔ اس پر حد نہیں۔

جواب اس کا یہ معنی نہیں کہ اس کو سزا نہ دی جائے۔ ہدایہ میں ہے۔ "الا انه یعزر" ہاں اس کو سزا دی جائے۔ اس سند میں حد زنا (رجم یا جلد) کی نفی ہے، مطلق سزا کی نفی نہیں۔ وہ بھی اس لیے کہ کسی حدیث میں نہیں آیا کہ چوپائے سے بدفعلی کرنے والے کو سنگسار کر دو یا سو کوڑے لگاؤ۔

ترمذی ج ۱ ص ۲۶، میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے آیا ہے:

من اتی بهيمة فلا حد علیه

چوپائے سے بدفعلی کرنے والے پر حد (زنا) نہیں۔

یہی قول احمد و اسحق کا ہے۔ اب کہیے! ابن عباس کے بارے میں کیا رائے ہے؟

اعتراض اگر کوئی عورت اپنی رضامندی سے کسی دیوانے یا نابالغ لڑکے سے زنا کرے تو نہ اس عورت پر کوئی حد ہے نہ ہی دیوانے اور نابالغ لڑکے پر۔

جواب نابالغ اور دیوانے پر تو سقوطِ حد ظاہر ہے کہ دونوں مکلّف نہیں رہی بات عورت کی تو اس پر حد اس لیے نہ ہوگی کہ زنا فعل مرد کا ہے۔ عورت فعل کا ۔۔۔ اسی لیے مرد کو واطی زانی کہتے ہیں اور عورت موطوءہ مزنیہ۔ البتہ مجازاً عورت کو بھی زانیہ کہہ لیتے ہیں۔ زنا اس شخص کے فعل کو کہتے ہیں جو فعل سے بچنے کا مخاطب ہو اور کرنے سے عاصی۔ اور وہ عاقل بالغ ہوگا نہ کہ دیوانہ اور نابالغ۔ کیونکہ یہ دونوں احکام شرعیہ کے مکلف نہیں۔ عورت اگرچہ فعل زنا کا محل ہے لیکن اس کو حد اس وقت ہوگی جب وہ زنا کرنے پر ایسے مرد کو موقعہ دے جو اس سے بچنے کا مخاطب ہو اور کرنے پر آثم۔ صورتِ مذکورہ میں عورت نے جس لڑکے یا دیوانہ کو زنا کا موقعہ دیا ہے وہ نہ عاقل ہے نہ بالغ۔ اس لیے عورت پر بھی حد نہیں۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:۔

ولنا ان فعل الزنا یتحقق منه وانما هی محل الفعل و لهذا یسمی هو واطأ وزانیا مجانا والمرأة موطوءة ومزنیاً بها الا انها سمیت زانیة مجازاً تسمیه المفعول باسم الفاعل کالراضیة فی معنی المرضیة اولکونها مسببة بالتمکین فیتعلق الحد فی حقها بالتمکین من قبیح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالکف عنه ومؤثم علی مباشرته وفعل الصبی لیس بهذه الصفة فلا یناط به الحد۔ انتهٰی

اعتراض خود مختار آزاد بادشاہ جو کچھ برا کام کرے اس پر کوئی حد نہیں، اگر قتل کرے تو قصاص ہے۔

جواب چونکہ قصاص حقوق العباد میں سے ہے اور اس کا مدعی صاحب حق ہے۔ اس لیے صاحب حق کے طلب کرنے پر قصاص لیا جائیگا۔ لیکن حدود حقوق اللہ میں سے ہے اور حدود کا اجراء و اقامت بادشاہ سے متعلق ہے۔ جب بادشاہ ایسا ہو کہ اس کے اوپر کوئی بادشاہ نہ ہو تو وہ اپنے آپ پر اقامت حدود نہیں کر سکتا۔ ہاں اگر اس پر بھی بادشاہ ہو تو وہ اپنے ماتحت بادشاہ پر حدود قائم کر سکتا ہے۔ اور یہی دلیل صاحب ہدایہ نے لکھی ہے۔ واللہ اعلم

اعتراض چور کی چوری، شرابی کی شراب نوشی اور زانی کی زناکاری کے گواہوں نے وقوعہ کے کچھ دنوں بعد گواہی دی تو مجرم کو نہ پکڑا جائے۔

جواب چوری، شراب نوشی یا زناکاری کا دیکھنے والا اگر شہادت نہ دے اور پردہ ڈال دے تو وہ ثواب کا مستحق ہے۔ چنانچہ حضور علیہ السلام کا ارشادِ گرامی ہے:

من ستر علی مسلم ستره الله فی الدنیا والآخرة

جو شخص مسلمان کے (گناہ) پر پردہ ڈالے تو اللہ اس پر دُنیا اور آخرت میں پردہ ڈالے گا۔

اور اگر یہ سوچ کر گواہی دے کہ مجرم کو سزا ملنی چاہیئے تاکہ معاشرہ میں نظم و ضبط اور سکون قائم رہے۔ تو یہ بھی باعث ثواب ہے۔

اگر گواہوں نے بروقت گواہی نہ دی اور عرصہ گذر جانے کے بعد گواہی دی تو دیکھا جائیگا کہ اتنا عرصہ خاموشی کی وجہ کیا تھی؟

اگر کوئی عذر ہو مثلاً بیماری کے سبب یا کسی حسی اور معنوی عذر کے باعث شہادت نہ دے سکے تھے تو ان کی شہادت مقبول ہوگی اور مجرم کو پکڑا جائے گا دیکھو فتح القدیر ص ۲۰۶

اگر گواہوں نے بلا عذر ادائے شہادت میں دیر کردی تو کتمان شہادت کے باعث متہم بالفسق ہوں گے۔

اگر پہلے پردہ پوشی کا ارادہ کرکے دیر کردی تو اب ان کا گواہی پر تیار ہو جانا ظاہر کرتا ہے کہ ملزم سے کوئی عداوت ہوئی ہے جس کی وجہ سے وہ گواہی دینے پر اُتر آئے ہیں پہلے ان کا ارادہ پردہ پوشی کا تھا۔ اب نقاب اٹھانے پر مائل ہیں۔ تو اس صورت میں گواہ متہم بالعداوت ہوگئے اور متہم کی شہادت معتبر نہیں۔

چنانچہ فتح القدیر جلد ۳ ص ۳۰ میں لکھا ہے:

قوله عليه السلام لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين اى متهم.

حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ دشمن اور متہم کی گواہی مقبول نہیں۔

ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خائن، خائنہ، محدود، متہم فی الدین اور دشمن کی گواہی جائز نہیں۔

اعتراض گواہوں نے زنا کی گواہی دی لیکن وہ عورت کو پہچانتے نہ تھے تو اسے حد نہ لگائی جائے۔

جواب ہدایہ میں اس کی نہایت معقول وجہ لکھی ہے۔ افسوس کہ معترض کو

نظر نہ آیا۔ لکھا ہے:

لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر

ممکن ہے کہ وہ عورت اس کی بیوی یا لونڈی ہو۔ بلکہ ظاہر یہی ہے۔

کیونکہ مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ زناکار نہیں۔ گواہوں کے لیے لازم تھا کہ وہ عورت کی پہچان رکھتے بعد میں گواہی دیتے۔ جب وہ عورت کو پہچانتے ہی نہیں تو ان کی گواہی غیر معتبر اور مجہول قرار دی جائے گی۔